RUDOLF STEINER

LA PHILOSOPHIE DE LA LIBERTÉ

Principes
d’une conception moderne du monde

(RÉSULTATS DE L’EXPÉRIENCE INTÉRIEURE CONDUITE SELON LES MÉTHODES DE LA SCIENCE NATURELLE)

TRADUIT DE L’ALLEMAND
PAR
GERMAINE CLARETIE

ÉDITIONS ALICE SAUERWEIN

Dépositaire général

LES PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
49, boulevard Saint-Michel, 49

PARIS 1923

Version PDF du 01/10/2010

TABLE DES MATIÈRES



NOTE DE L'ÉDITEUR

La publication au format PDF, de ce livre, passé dans le domaine public (selon la législation française en vigueur), permet de porter à la connaissance des intéressés, ce qui fut comme édition, ce qui fut comme traduction, au commencement de l'anthroposophie en France.

Livre témoin de la manifestation de l'œuvre écrite de Rudolf Steiner traduite en français et publiée aux *Éditions Alice Sauerwein* au cours de l'année 1923.

L'éditeur de cette publication au format PDF s'est engagé à respecter le livre original et c'est une garantie qu'il destine au lecteur[1].

Enfin l'éditeur attire l'attention du lecteur sur le fait qu'il y a eu depuis 1923 d'autres publications en langue française du livre *Philosophie de la Liberté de Rudolf Steiner*, et que la publication de 1923 est à considérer comme une étape, et non comme *la* version de référence.

Septembre 2010.

1 Vous pouvez signaler des différences par rapport à l'original ou des fautes de frappes, en écrivant à pisur5@orange.fr

PRÉFACE DE LA NOUVELLE ÉDITION

(1918)

Les sujets qui ont été traités dans ce livre se ramènent à deux questions primordiales concernant la vie de l'âme humaine.

La première est celle-ci : Est-il possible de se former de l'être humain une conception qui permette de fonder sur lui, comme sur un point d'appui inébranlable, les données diverses de l'expérience et de la science ? En effet, ces données nous donnent l'impression de ne point pouvoir se fonder sur elles-mêmes ; le doute et le jugement critique les relèguent dans le domaine de l'incertitude. Quant à la seconde question, nous la formulerons ainsi : L'homme, en sa qualité d'être volontaire, a-t-il le droit de s'attribuer la liberté, ou bien cette liberté n'est-elle qu'une pure illusion, due à ce que l'homme ignore les liens par lesquels la nécessité enchaîne sa volonté comme elle enchaîne tous les phénomènes naturels ? Cette dernière question n'a pas été posée à la suite d'opérations logiques artificielles. Dans certaines conditions de la vie intérieure, elle se présente tout naturellement à l'esprit humain ; et l'on a le sentiment qu'il manquerait quelque chose au développement complet de l'âme s'il ne lui arrivait point une fois, au cours de sa vie, d'envisager avec le plus grand sérieux le dilemme que nous venons de poser : liberté ou détermination de la volonté humaine.

Il sera montré dans cet ouvrage que les expériences intérieures qui sont liées, pour l'être humain, à la seconde de ces questions, diffèrent selon la réponse qu'il a pu donner à la première. Nous tenterons de prouver qu'il existe une conception de la nature humaine selon laquelle on peut fonder sur cette nature, avec sûreté, tout le reste de nos connaissances ; et nous tenterons ensuite d'indiquer que cette conception-là permet de justifier entièrement l'idée de la liberté du vouloir humain, à condition seulement que l'on trouve l'accès du domaine de l'âme où cette libre volonté peut réellement s'épanouir.

La conception dont nous parlons, qui permet de répondre aux deux questions posées, se transforme dans l'âme qui l'acquiert en véritable force vivante. Elle ne fournit pas une réponse théorique que l'intelligence puisse simplement admettre, et la mémoire conserver. Une réponse de cette sorte ne serait, du point de vue de ce livre, qu'une apparence de réponse. Aussi n'a-t-on point émis ici des conclusions achevées et définitives ; mais on a montré le chemin expérimental d'un domaine intérieur où l'activité de l'âme humaine peut, à chaque fois qu'il en est besoin, trouver elle-même la solution renouvelée et revivifiée de ces problèmes. En effet, il suffit que nous ayons eu l'accès du domaine intérieur où ces deux questions se posent, pour que la véritable connaissance de ce domaine nous procure tous les éléments nécessaires à leur solution, et nous permette ensuite d'explorer l'ampleur et la profondeur des mystères de la vie, dans la mesure où notre désir et notre destinée nous invitent à le faire.

Il semble donc que l'on a défini, en cet ouvrage, une connaissance qui, par sa nature propre, et par l'étroite parenté la reliant à toute la vie de l'âme humaine, porte en elle-même sa légitimation et sa valeur.

C'est ainsi que je concevais le contenu de ce livre alors que je l'écrivis, il y a vingt-cinq ans. Et je ne puis aujourd'hui que répéter, en ce qui le concerne, les mêmes phrases. Au temps où je l'écrivis, je me fis une règle de ne rien dire qui ne fût *en rapport étroit* avec les deux questions fondamentales dont il traite. S'il est quelqu'un pour s'étonner de ce qu'on ne trouve encore, en ce livre, aucune allusion au domaine d'expérience spirituelle dont j'ai parlé dans mes ouvrages suivants, je le prierai de considérer que je ne voulais pas encore, en ce temps-là, décrire les résultats de l'expérience spirituelle, mais seulement établir les fondements sur lesquels cette expérience peut s'édifier. Cette « Philosophie de la Liberté » ne renferme aucun résultat spécial ni de l'expérience spirituelle, ni de l'expérience naturelle ; mais ce qu'elle renferme est, à mon avis, la première condition de la certitude que l'on tient à établir en ces deux ordres de science. Les exposés de ce livre peuvent parfaitement être admis par ceux qui, pour des raisons dont ils sont les seuls juges, ne veulent rien accepter du résultat de mes investigations spirituelles. Mais pour ceux qui se sentent attirés, au contraire, par ces investigations spirituelles, la tentative faite en cet ouvrage pourra également paraître d'une grande importance ; on a essayé d'y démontrer qu'un examen libre et sincère, s'appliquant uniquement aux deux questions que nous avons signalées ici comme étant la base de toute connaissance, fournit la certitude que la vie de l'homme plonge dans un véritable monde spirituel. Ce livre tente de légitimer la connaissance du domaine spirituel *avant* que l'on ait l'accès de ce domaine. Et cette légitimation a été faite de telle manière qu'on n'ait à aucun moment, en lisant ce livre, le besoin de justifier ce qui s'y trouve en y raccordant les expériences dont j'ai donné communication plus tard ; pour admettre ce qui est dit ici, il suffit que l'on puisse, ou que l'on veuille bien entrer dans la méthode même selon laquelle ces considérations ont été conçues.

Ce livre me paraît donc, d'un côté, occuper une place tout à fait à part de mes écrits de science spirituelle ; d'un autre côté, il leur est étroitement lié. Toutes ces raisons m'ont amené à publier maintenant, après vingt-cinq années, cette nouvelle édition dont le texte ne diffère presque pas de la première. J'ai seulement ajouté des appendices à certains de mes chapitres. Car la compréhension erronée de ce que j'avais écrit m'avait averti de la nécessité de ces explications supplémentaires. Je n'ai changé mon texte que lorsqu'il m'a semblé, aujourd'hui, avoir exprimé maladroitement ce que je voulais dire il y a un quart de siècle (il faudrait être bien mal intentionné pour déduire de ces corrections que j'aie altéré en quoi que ce soit mes convictions premières).

Cet ouvrage est épuisé depuis de nombreuses années. Quoique, comme il ressort de ce que je viens de dire, il me paraisse extrêmement utile d'exprimer aujourd'hui encore ce que j'ai dit il y a vingt-cinq ans de ces questions fondamentales, j'ai longtemps hésité à livrer au public cette nouvelle édition. Je me demandais constamment si je ne devais pas, dans tel ou tel passage, discuter les innombrables conceptions philosophiques qui sont apparues depuis la première édition de mon livre.

Mais, accaparé par mes recherches purement spirituelles, j'ai été empêché de le faire comme je l'aurais souhaité. D'ailleurs je me suis convaincu, par un examen aussi sérieux que possible des travaux philosophiques contemporains, que, si séduisante qu'eût été une telle discussion en soi, elle n'avait rien à faire avec les intentions véritables de ce livre. J'ai exposé, d'un point de vue analogue à celui de cette « Philosophie de la Liberté », tout ce qu'il m'a paru nécessaire de dire des tendances nouvelles de la philosophie on trouvera cet exposé dans le second volume de mes « Énigmes de la Philosophie ».

Avril 1918 RUDOLF STEINER.

LA SCIENCE DE LA LIBERTÉ



L’ACTION HUMAINE CONSCIENTE

L’homme, alors qu’il pense ou qu’il agit, peut-il être considéré comme un être spirituel libre ? Subit-il au contraire les lois inflexibles de la nécessité naturelle ? Plus que tout autre, ce problème a exercé la sagacité des penseurs. La liberté du vouloir humain a été, par les uns, passionnément défendue, par les autres, obstinément contestée. Certaines personnes, choquées dans leurs plus chères convictions morales, estiment qu’il faut être d’esprit borné pour mettre en doute cette liberté qui, d’après eux, se manifeste avec toute la force de l’évidence. Certains, au contraire, trouvent suprêmement anti-scientifique de supposer en faveur des actes humains une discontinuité de l’enchaînement naturel des effets et des causes. La liberté semble donc, aux premiers, le plus noble privilège de l’homme, — aux seconds, sa plus vaine illusion. Pour expliquer que l’acte libre de l’homme puisse s’insérer dans l’ordre de la nature, à laquelle l’homme lui-même appartient, les philosophes du libre-arbitre ont inventé des subtilités infinies. Leurs adversaires, avec non moins de peine, ont montré comment l’idée illusoire de la liberté avait pu germer dans la conscience humaine.

Il faudrait être bien dénué de réflexion pour ne pas se rendre compte que cette question philosophique est le pivot même de toutes nos conceptions morales, religieuses, scientifiques, bref, de toute notre existence. Et, parmi les symptômes les plus attristants de la mentalité contemporaine, il faut signaler le ton superficiel avec lequel David Frédéric Strauss, dans un ouvrage où il prétend fonder sur les données de la science moderne une « foi nouvelle », écrit ce qui suit : (Dav. Fréd. Strauss, *Der alte und neue Glaube*) « Nous n’avons pas à envisager ici la question de la liberté de la volonté humaine. La prétendue liberté de choisir indifféremment entre des actions a toujours été considérée comme illusoire par toutes les philosophies dignes de ce nom. Mais la valeur morale des actions et des intentions humaines ne dépend aucunement de ce problème ». Si j’ai cité ce passage, ce n’est pas que j’attribue une importance spéciale au livre dont il est tiré, mais c’est que j’y trouve résumée en peu de mots l’opinion courante jusqu’à laquelle la plupart de nos contemporains savent s’élever en ce qui concerne ce problème capital. Pour peu qu’ils prétendent à une culture qui dépasse l’école primaire, ils savent que la liberté humaine ne saurait consister en un choix arbitraire entre deux actions également possibles. À tout acte de l’homme, leur a-t-on dit, il faut un mobile. C’est ce mobile qui, de plusieurs actions possibles, en fait choisir une seule.

Voilà ce qui paraît évident. Et cependant, c’est contre le dogme du libre-arbitre (entendu comme une faculté de choisir) que se dirigent, de nos jours encore, presque toutes les attaques des déterministes. Écoutons par exemple Herbert Spencer, dont les opinions se répandent actuellement de plus en plus : « *Que chacun de nous puisse, à son choix, désirer ou ne pas désirer*, comme il est en somme sous-entendu par le dogme de la libre volonté, c’est une chose que réfute aussi bien mon analyse de la conscience humaine, que les résultats de notre précédent chapitre (Herbert Spencer, *Les Principes de la Psychologie*). Ce point de départ est, en général, adopté par tous ceux qui

combattent l'idée de liberté. Toutes leurs théories se trouvent d'ailleurs énoncées en germe chez Spinoza. Les déterministes n'ont guère fait que répéter inlassablement le très simple raisonnement de leur précurseur, mais en l'enveloppant de théories si compliquées qu'on n'aperçoit plus bien la simplicité de l'erreur initiale : Spinoza écrit, dans une lettre d'octobre ou novembre 1674 :

« Je nomme *libre* une chose qui n'existe et n'agit que par la nécessité de sa nature, et *contrainte* une chose qui reçoit d'une autre chose la détermination de son existence et de ses actions, et ceci d'une manière précise et fixe. Par exemple Dieu, quoique nécessaire, est libre, parce qu'il n'existe que par la nécessité de sa propre nature. Dieu se connaît librement, comme il connaît librement toute chose, parce qu'il s'ensuit seulement de la nécessité de sa nature qu'il connaisse toute chose. Vous voyez donc que je ne place pas la liberté dans une libre décision, mais dans une libre nécessité.

Mais descendons aux choses créées qui, toutes, sont déterminées, par des causes extérieures, à exister et à agir d'une manière précise et fixe. Pour bien, comprendre ce fait, nous allons envisager un exemple très simple. Une pierre reçoit, de la cause extérieure qui la heurte, une certaine quantité de mouvement, grâce à laquelle elle continue ensuite nécessairement à se mouvoir, quoique le heurt de la cause initiale ait cessé. Cette inertie de la pierre, qui lui fait poursuivre son mouvement, est contrainte plutôt que nécessaire, parce qu'on la définit par le heurt d'une cause extérieure. Ce qui est dit ici de la pierre vaut de toutes les choses en particulier, fussent-elles très composées et aptes à toutes sortes d'effets : toute chose est déterminée nécessairement, par une cause extérieure, à exister et à agir d'une manière précise et fixe. Admettez un instant, je vous prie, que la pierre, tandis qu'elle se meut, pense, et sache qu'elle s'efforce tant qu'elle peut de poursuivre son mouvement. Cette pierre qui n'est consciente que de son effort, et qui ne se comporte pas du tout avec indifférence, croira qu'elle est absolument libre et que si elle poursuit son mouvement, c'est exclusivement parce qu'elle le veut. Telle est cette liberté humaine que tous prétendent posséder, et qui consiste seulement en ceci que les hommes sont conscients de leurs désirs, mais qu'ils ignorent les causes qui les déterminent. Ainsi, l'enfant croit qu'il désire librement du lait, et le coléreux croit qu'il crie librement vengeance, et le peureux croit prendre librement la fuite. De même, l'ivrogne croit se décider librement à dire des choses qu'il ne dirait certainement pas volontiers s'il était dans son état normal, et comme ce préjugé est inné à tous les hommes, il est fort difficile de s'en libérer. Car, quoique l'expérience nous enseigne que les hommes sont très peu capables de modérer leurs désirs et que, lorsque des passions contraires les agitent, ils conçoivent le mieux et font le pire, il n'empêche qu'ils se tiennent pour des êtres libres, et ceci parce qu'ils ont des désirs plus forts les uns que les autres, et parce que maints de leurs désirs sont émoussés par le souvenir de quelque autre chose à laquelle on ne prend pas bien garde ».

Cette théorie est si précise et si simplement exposée qu'elle permet de toucher du doigt l'erreur fondamentale sur laquelle elle repose. Spinoza nous dit de même qu'une pierre, après avoir reçu un choc, accomplit nécessairement un certain mouvement, de même l'homme agit toujours sous la poussée d'un mobile qui le détermine. Mais parce qu'il prend conscience de son action, il s'en croit la libre cause, il ne voit pas la cause véritable, le mobile déterminant auquel sa volonté obéit. Tout ceci contient une faute de raisonnement facile à découvrir : Spinoza, comme tous ses successeurs, omet de dire que l'homme prend conscience non seulement de son action, mais aussi, souvent, des mobiles qui l'ont amenée. Nul ne prétend que le petit enfant soit libre lorsqu'il réclame son lait, ni l'ivrogne lorsqu'il prononce des paroles dont il aura à se repentir. Tous deux se soumettent aveuglément aux tendances qui se font valoir dans les profondeurs de leur organisme, et dont ils n'ont pas clairement notion. Mais faut-il jeter dans le même sac les actions de cette sorte et celles de l'homme pleinement conscient, qui connaît non seulement la chose qu'il fait, mais encore les raisons pour lesquelles il la fait ? Les actes des hommes sont-ils d'une seule et même espèce ? Celui du soldat sur le champ de bataille, celui du savant dans le laboratoire, celui de l'homme d'État

au sein des inextricables complications diplomatiques, peuvent-ils être assimilés à celui de l'enfant qui réclame du lait ? Évidemment, lorsqu'on cherche la solution d'un problème, il est bon de le poser sous sa forme la plus élémentaire, mais le manque de discernement conduit aux confusions les plus graves, et, ici, il est capital de discerner entre l'homme qui connaît les mobiles de son acte et l'homme qui ne les connaît pas. Cette question qui s'impose, les déterministes ont omis de s'en soucier. Ils n'ont jamais cherché à savoir si un motif d'action, lorsqu'on le connaît et l'examine en toute lucidité, exerce la même contrainte que le phénomène organique sous l'influence duquel un enfant se met à réclamer du lait.

Éd. von Hartmann, dans sa « *Phénoménologie de la conscience morale* », écrit que le vouloir humain dépend de deux principaux facteurs : les motifs et le caractère. Tant que l'on croit tous les hommes semblables, ou qu'on leur attribue des différences de caractère insignifiantes, leur vouloir paraît déterminé du dehors, par les contingences extérieures. Mais, en réalité, l'homme placé devant une idée ou une représentation n'en fait un motif d'action que si cette idée, cette représentation, s'accordent avec son caractère et suscitent un désir en lui... cet homme alors croit que la détermination vient des profondeurs de son être, il s'imagine être libre des contingences extérieures. « Mais, dit Éd. von Hartmann, même lorsque nous transformons une idée ou représentation en un motif, nous ne saurions le faire arbitrairement, mais par la nécessité de notre idiosyncrasie ; par conséquent nous ne sommes *absolument pas libres*. » Ici encore, comme on le voit, l'auteur néglige de distinguer les mobiles d'action que l'on accepte après un lucide examen de ceux que l'on subit sans en avoir une claire connaissance.

Et ceci nous conduit au point de vue qui dorénavant sera le nôtre : a-t-on le droit de poser d'une manière unilatérale le problème de la liberté du vouloir humain ? Et si l'on n'a pas ce droit, à quel autre problème doit on le rattacher ?

Du moment que l'on admet une différence entre les motifs conscients et les impulsions inconscientes, une action change de valeur selon qu'elle est déterminée par ceux-là ou par celles-ci. Dès lors, il s'agit avant tout de bien définir cette différence, car elle seule nous permettra de poser le problème de la liberté sur ses véritables bases.

Connaître ses raisons d'agir, qu'entend-on par là ? Si les philosophes n'ont guère examiné cette face du problème, c'est que leur habitude est malheureusement de sectionner le tout indivisible qu'est l'être humain. D'un côté, ils posent l'être pensant. De l'autre, l'être agissant. Et ils éliminent celui qui importe avant tout l'être qui agit en connaissance de cause.

On a dit : « l'homme est libre lorsqu'il se soumet à sa raison plutôt qu'à ses impulsions animales » ; ou encore : « être libre, c'est pouvoir en toute occasion déterminer ses actes d'après des buts et des décisions raisonnables ».

Mais ces préceptes ne mènent à rien, car ce qu'il s'agit précisément de savoir, c'est si la raison, les buts et les décisions de l'homme exercent sur lui la même inévitable contrainte que les besoins instinctifs. Si la décision raisonnable surgit en moi sans ma collaboration, avec la même force tyrannique qu'une sensation de soif ou de faim, alors il faut bien que j'obéisse et ma liberté n'est qu'illusion.

Il y a encore une autre manière de voir, c'est celle-ci : « être libre, dit-on, ce n'est pas avoir la possibilité *de vouloir ce que l'on veut, mais de faire ce que l'on veut* ». Cette idée a été développée d'une manière frappante par le poète-philosophe Robert Hamerling (*Atomistique de la volonté*) :

« L'homme, certes, peut faire ce qu'il veut, mais il ne peut pas vouloir ce qu'il veut, car sa volonté est déterminée par des *motifs*.

Il ne peut vouloir ce qu'il veut, examinons cette proposition de plus près. A-t-elle un sens raisonnable ? La liberté de vouloir devrait donc consister à pouvoir vouloir une chose sans raison, sans motif ? Mais que signifie donc *vouloir* si ce n'est *avoir une raison* de faire ou de désirer ceci plutôt que cela ? Vouloir quelque chose sans raison, sans motif, cela signifierait vouloir quelque chose *sans le vouloir*. Au concept de volonté est indissolublement lié le concept de motif. Sans un motif déterminant, la volonté n'est qu'un *pouvoir inutile*. Il ne devient actif et réel que grâce au motif. Il est donc parfaitement exact que la volonté humaine n'est pas libre, en ce sens que sa direction est toujours déterminée par le motif le plus fort. Mais il faut concéder d'autre part qu'il est absurde d'opposer à cette non-liberté une liberté imaginaire qui consisterait *à pouvoir vouloir ce qu'on ne veut pas* ».

Hamerling, lui encore, parle de « motifs » en général, sans préciser s'il s'agit de motifs conscients ou inconscients. Or, dès l'instant qu'un motif exerce sur moi une pression invincible, peu importe que je puisse accomplir, ou non, ce que ce motif me prescrit : l'idée de liberté a perdu toute signification. Quelle importance cela peut-il avoir pour moi de pouvoir faire une chose ou non, si je suis *obligé* par le motif à la faire ? Ce qui importe, ce n'est pas de savoir si je puis réaliser ensuite ce que le motif m'a imposé, mais de savoir s'il n'existe que des motifs doués de cette autorité nécessaire et absolue. Si je suis obligé de vouloir quelque chose, il peut m'être extrêmement indifférent de le pouvoir aussi réaliser. Il peut même arriver que le motif imposé de la sorte par les circonstances et par mon caractère apparaisse tout à fait déraisonnable à l'examen de mon intelligence dans ce cas, je serai très heureux d'être empêché *de faire ce que je veux* !

Il ne s'agit pas de savoir si l'homme peut, ou ne peut pas, mettre ses desseins à exécution, mais de comprendre de quelle manière *ces desseins naissent en lui*.

Ce qui le différencie des autres créatures organisées, c'est son intelligence, sa faculté de penser. L'action, au contraire, lui est commune avec les autres organismes. Pour élucider le problème de la liberté, les savants modernes aiment à établir des analogies avec le règne animal. La science, à notre époque, se plaît à ce genre de comparaisons. Lorsqu'elle a trouvé parmi les gestes des animaux quelque chose qui ressemble à la conduite des hommes, elle se croit en possession des derniers secrets de la nature humaine. Or, cette attitude conduit à des malentendus dont la citation suivante donnera une idée (P. Rée, *L'illusion de la liberté*). « Il est facile d'expliquer pourquoi le mouvement d'une pierre nous semble nécessaire, et le vouloir d'un âne, non nécessaire. Les causes qui meuvent la pierre sont au dehors et bien visibles. Mais les causes par lesquelles un âne veut sont à l'intérieur de cette âne, et invisibles. Entre nous et le lieu de leur causalité se trouve le crâne de l'âne... on ne voit pas cette causalité et l'on imagine qu'elle n'existe pas. La volonté, dit-on, est cause que l'âne se retourne, et l'on croit qu'elle n'est conditionnée par rien, qu'elle est un commencement absolu. »

Ici encore, il est entièrement fait abstraction des actes dont la conscience humaine connaît les mobiles, car Rée déclare : « entre nous et le lieu de leur causalité, il y a le crâne de l'âne ». Qu'il existe des actions, non point de l'âne, mais de l'homme, où le motif devenu conscient s'interpose entre nous et l'action, Rée ne s'en doute pas. Il le prouve encore en écrivant, quelques pages plus loin : « Nous ne percevons pas les causes qui nécessitent notre volonté et c'est pourquoi nous croyons qu'elle n'est pas nécessitée ».

Mais assez de ces exemples. Ils démontrent qu'un grand nombre de penseurs attaquent la conception de la liberté sans même savoir ce qu'on entend par ce mot.

Il va de soi qu'une action n'est jamais libre tant que son auteur en ignore les causes. Mais que se passe-t-il lorsque ces causes sont au contraire connues ? Et ceci nous amène à nous demander : quelle est l'origine et la nature de la Pensée ? Tant que nous n'aurons pas bien compris ce qu'est l'activité pensante de l'âme, nous ignorerons ce que signifie « connaître » ou « savoir quelque chose », fût-ce une action. Au contraire, lorsque nous aurons établi ce qu'est la Pensée, le rôle qu'elle joue dans l'action humaine apparaîtra clairement. Hegel a dit : « C'est seulement avec la Pensée que l'âme, (dont les animaux sont doués comme les hommes), s'élève au rang d'esprit ». Rien de plus juste, et c'est également la Pensée qui donne à l'action humaine son caractère propre.

Nous sommes bien éloignés de croire que tous nos actes découlent d'un froid calcul et nous ne tendons pas à définir comme proprement humaines les décisions issues du raisonnement abstrait. Cependant, dès que nous nous élevons au-dessus de la simple satisfaction des besoins physiques, nos motifs d'action sont toujours plus ou moins éclairés par notre pensée. L'amour, la pitié, le patriotisme, sont des motifs qui, certes, ne ressemblent pas à des concepts abstraits. Le cœur, le sentiment, y jouent le rôle principal. Mais le sentiment ne saurait créer à lui tout seul des motifs d'action. Il les présuppose et il les fait entrer dans sa sphère. La pitié, par exemple, ne peut s'emparer de mon cœur que lorsque j'ai eu la représentation d'une personne malheureuse. Le chemin du cœur passe par la tête... L'amour lui-même est bien loin de faire exception à cette loi. Dès qu'il cesse d'être la simple manifestation de l'instinct sexuel, il repose sur les représentations que l'on se fait de la personne aimée. Et, plus ces représentations paraissent idéales, plus l'amour s'exalte. La pensée, ici encore, précède le sentiment. Un dicton prétend que l'amour nous rend aveugle aux défauts de l'être aimé ; mais on peut intervertir les choses et dire au contraire que l'amour nous ouvre les yeux sur les qualités de cet être. Les hommes passent auprès de ces qualités sans les remarquer... un seul les aperçoit, et de là naît son amour. Si les autres n'ont point éprouvé cet amour, c'est qu'ils n'ont pas eu la même représentation.

Sous quelque face que l'on envisage le problème, on en revient toujours à se dire que l'action humaine ne peut être comprise sans qu'on ait établi d'abord l'origine et l'essence de la Pensée. Commençons donc par traiter ce chapitre essentiel.

LE BESOIN ORGANIQUE DE LA CONNAISSANCE

« En moi j'ai là deux âmes, je le sens,
Et l'une loin de l'autre voudrait être.
L'une à la terre avec passion se prend
Et s'y cramponne par tous ses organes ;
De sa poussière l'autre s'arrachant,
Monte aux régions où les ancêtres planent. »

(Faust, I, 1112-1117).

Trad. François Sabatier sur le mètre de l'original.

Ces vers de Goethe expriment un des caractères les plus profonds de la nature humaine. L'organisation de l'homme n'est pas simple. Ce que l'univers lui offre spontanément ne lui suffit pas. Il désire toujours plus. Autrement dit, parmi les besoins dont la Nature nous a doués, il en est un grand nombre qu'elle nous laisse le soin de satisfaire par nos propres moyens. Certes, ses dons sont abondants, mais nos ambitions les dépassent. Il semble que nous soyons nés pour désirer sans cesse. Un cas particulier de ce perpétuel désir, c'est notre soif de connaissance. Nous regardons un arbre à deux moments différents. Une fois, nous voyons ses branches au repos, l'autre fois, en mouvement. Cette observation est loin de nous satisfaire. Il nous faut savoir pourquoi l'arbre apparaît tantôt immobile et tantôt agité. Ainsi, à chaque regard que nous jetons dans la nature environnante, d'innombrables questions s'élèvent en nous. Chaque phénomène, en nous apparaissant, nous impose une tâche. Chaque expérience nous devient énigme. Nous voyons sortir de l'œuf un animal semblable à sa mère, et nous nous demandons la cause de cette ressemblance. Nous suivons, dans tout être vivant, les progrès de la croissance et du développement jusqu'à un certain degré de perfection, et nous nous demandons quelles sont les lois de ce progrès. Jamais nous ne nous estimons satisfaits par ce que la Nature déploie devant nos sens. En tout, nous cherchons à obtenir ce que nous appelons « l'explication » du phénomène.

Ce que nous exigeons des choses, étant infiniment plus vaste que ce qu'elles nous donnent immédiatement, crée dans notre être une division : nous prenons conscience de former un certain contraste avec le monde. Nous nous opposons à lui, en tant qu'êtres indépendants. L'univers nous apparaît dès lors dans sa polarité : *Moi* et le *Monde*.

Nous édifions donc une cloison entre le monde et nous, et ceci dès que notre conscience s'éveille. Néanmoins, nous ne perdons jamais le sentiment d'appartenir malgré tout à ce monde, de lui être liés, de demeurer non pas extérieurs à lui, mais englobés en lui.

Ce sentiment nous incite à résoudre l'opposition qui existe entre l'univers et nous. Jeter un pont sur cet abîme, c'est le but même de toutes les activités spirituelles de l'humanité. L'histoire de l'esprit humain ne relate, somme toute, que cette recherche constante d'unité. Elle est à la base de la religion, de l'art, de la science. Le croyant espère, grâce à la révélation divine, résoudre le problème que s'est posé son *moi*, que le monde des apparences ne contentait pas. L'artiste cherche à imprimer dans la matière les inspirations de ce *moi* ; il tente donc une réconciliation du monde extérieur et de son être intime. Lui non plus n'est pas satisfait par le monde des apparences et veut l'enrichir des formes que son *moi* recèle. Le penseur, de son côté, transformant les résultats de l'observation pure et simple, s'efforce de trouver les lois qui régissent les phénomènes. Lorsque du contenu du monde nous faisons le contenu de notre pensée, le pont est franchi, le rapport que nous avions brisé est rétabli. Mais nous verrons par la suite que ce but n'est réellement atteint que si le penseur conçoit sa tâche d'une manière plus profonde qu'on ne le fait généralement.

La situation que je viens d'exposer se manifeste nettement dans l'histoire de la philosophie. Nous y trouvons un perpétuel conflit entre la conception unitaire, ou *monisme*, et la théorie des deux mondes, ou *dualisme*.

Le *dualisme* envisage uniquement cette séparation que la conscience humaine a tracée entre le monde et le *moi*. C'est en vain qu'il s'efforce de réconcilier ces deux termes opposés, qu'il les appelle « esprit et matière », « sujet et objet », ou « pensée et phénomène ». Il pressent qu'un rapport existe entre les deux sphères, mais il demeure incapable de le définir. L'homme, alors qu'il se sent un *moi*, ne peut faire autrement que de ranger ce moi du côté de l'*esprit*. Puis, opposant à ce moi le monde extérieur, il implique en ce dernier l'ensemble des perceptions sensibles, c'est-à-dire le monde *matériel*. Par là l'homme s'introduit lui-même dans l'opposition entre l'esprit et la matière, et il y est d'autant plus obligé que son propre corps appartient évidemment au monde matériel. Ainsi, le moi est partie intégrante du monde spirituel, tandis que les choses et les phénomènes *matériels*, perçus par les sens, constituent le *monde*. Toutes les énigmes qui concernent l'esprit et la matière se retrouvent donc dans l'énigme fondamentale de la nature humaine.

Le *monisme* au contraire ne considère que l'unité, et s'efforce de nier ou d'atténuer toute opposition. Or, aucune de ces deux conceptions ne rend bien compte des faits. Le dualisme envisage l'esprit (*moi*) et la matière (*monde*) comme deux entités profondément différentes, et, ce faisant, il se condamne à ne point expliquer leurs actions réciproques. Comment l'esprit saura-t-il ce qui se passe dans la matière, si celle-ci lui est absolument étrangère ? Comment arrivera-t-il à exercer sur elle une influence, c'est-à-dire à réaliser des intentions ? En réponse à ces questions, on a échafaudé les hypothèses les plus habiles et les plus insensées.

Le monisme, d'ailleurs, se trouve jusqu'à présent tout aussi embarrassé. Il a essayé de s'en tirer par trois méthodes : ou bien il nie l'esprit, et se nomme *matérialisme*, ou bien il nie la matière et devient *spiritualisme* ; ou encore il affirme que la matière et l'esprit sont indissolublement liés jusque dans le plus petit atome et que, ne se séparant jamais, ils apparaissent tout naturellement unis jusque dans l'homme.

Le *matérialisme* ne pourra jamais fournir une explication rationnelle du monde. Car toute explication commence par ce fait qu'on conçoit *des idées* sur les phénomènes. Le matérialisme lui-même part d'*idées* sur la matière, d'*idées* sur les phénomènes matériels. Il se trouve donc devant un double ordre de faits : d'une part, le monde matériel, d'autre part, les idées que l'on se fait de lui. Or, il cherche à expliquer ces dernières comme des phénomènes purement matériels, estimant que la pensée se produit dans le cerveau comme la digestion dans l'appareil digestif. C'est attribuer à la matière, en plus de ses facultés mécaniques et organiques, celle de penser lorsque certaines

conditions sont remplies. Mais, ce faisant, on déplace le problème : l'homme, au lieu de s'attribuer à lui-même la faculté pensante, en doue la matière, et le voici revenu à son point de départ : comment la matière est-elle amenée à penser sur elle-même ? pourquoi n'est-elle pas simplement satisfaite d'elle-même et de son existence ? Le matérialisme a détourné son regard du vrai sujet, du *moi* pensant, et il est arrivé devant une fiction nébuleuse, indéterminée. Là, la première énigme est revenue se poser à lui, car le problème, loin d'avoir été résolu, avait été seulement transposé.

Quant au pur *spiritualiste*, il nie que la matière ait une existence indépendante, et l'envisage comme un produit de l'esprit. Appliquée au problème de la nature humaine, cette conception aboutit à une impasse. En effet, avec un *moi* relégué de la sorte du côté de l'esprit, le monde sensible n'a plus aucun lien. Pour ce monde sensible, en fait, il n'y a pas de chemin d'accès spirituel vers ce *moi* ; il lui faut se manifester par l'intermédiaire de phénomènes matériels. Or, ces phénomènes matériels, comment le *moi* les trouvera-t-il en lui, qui est d'essence purement spirituelle ? Comment ce qu'il élabore de sa propre activité spirituelle, contiendra-t-il le monde de la matière ? En vérité, ce moi devra renoncer à connaître l'univers s'il ne se rattache pas à lui par des liens non spirituels. Et, de même, il ne pourra jamais agir s'il n'emploie pas des énergies et des substances non spirituelles. Il est constamment ramené à reconnaître l'existence objective du monde sensible.

Un penseur, en partant de l'idéalisme absolu, est arrivé à pousser le spiritualisme jusqu'à ses extrêmes limites : c'est J.-G. Fichte. Il a voulu déduire du moi tout l'édifice universel. Il a réussi à construire un magnifique tableau *idéal* du monde, mais en en retranchant toute réalité expérimentale. Pas plus que le matérialiste n'a le droit de contester l'existence de l'esprit, le spiritualiste ne peut décréter la suppression de la matière.

La philosophie spiritualiste commet une erreur fréquente qui est de confondre le monde de l'esprit et le monde des idées. En effet, lorsque l'homme étudie son propre moi, ses idées lui apparaissent tout d'abord comme le produit le plus direct de son activité spirituelle. Le spiritualisme se convertit de la sorte en un idéalisme étroit, incapable d'atteindre, au delà des idées, le véritable esprit ; il croit que celles-là contiennent celui-ci, et sa conception du monde s'en trouve paralysée, emprisonnée pour ainsi dire dans les limites de l'activité du *moi*.

Citons une déviation curieuse de l'idéalisme. C'est la doctrine de F. A. Lange, telle qu'il l'expose dans son *Histoire du Matérialisme*. Il admet que le matérialisme a raison de considérer la pensée comme un produit des phénomènes matériels. Mais inversement, ces derniers sont des produits de la pensée. « Nos sens nous présentent des *effets* des choses et non leurs images exactes, ni ces choses elles-mêmes. Parmi ces effets, il faut compter aussi nos sens, notre cerveau, les vibrations qui s'y produisent... » Autrement dit : notre pensée est engendrée par les phénomènes matériels, et ceux-ci par la pensée. La doctrine de Lange est une transposition philosophique de la fameuse histoire du baron de Munchhausen qui se suspendit en l'air à sa propre chevelure.

La troisième forme du monisme est celle qui considère l'élément primitif (atome) comme réunissant en lui les deux réalités de l'esprit et de la matière. Ceci n'est pas une solution, c'est seulement un déplacement de la question. Pourquoi l'atome, s'il est une unité, se manifeste-t-il selon deux modes ?

Toutes ces doctrines semblent perdre de vue que l'opposition dont il s'agit se produit tout d'abord dans notre conscience. C'est nous-mêmes qui nous détachons du sein originel de la nature, c'est nous qui opposons notre *moi* au monde. Goethe a exprimé cette pensée d'une manière qui peut sembler peu scientifique, mais qui est de la plus pure beauté, dans un essai intitulé *La Nature* : « Nous vivons en elle et lui sommes étrangers. Elle nous parle sans cesse et ne nous révèle pas son

secret. » Mais Gœthe connaît aussi l'envers de cette pensée : « Les hommes sont tous en elle et elle est en tous. »

S'il est vrai que nous nous sommes exilés de la nature, il est non moins certain que nous nous sentons encore en elle, et que nous savons lui appartenir. N'est-ce pas sa propre activité créatrice qui vit en nous ?

Il s'agit de retrouver le chemin qui nous reconduira vers elle ; la simple réflexion enseigne ce chemin : en nous détachant de la nature, nous avons emporté quelque chose d'elle et l'avons gardé au tréfonds de notre être. C'est ce quelque chose qu'il nous faut rechercher pour renouer le lien brisé entre l'univers et nous. Le dualisme, qui considère la vie intérieure de l'homme comme étrangère au monde sensible, s'efforce en vain d'accoupler ces deux termes ; rien d'étonnant à ce qu'il ne trouve pas entre eux d'intermédiaire. Mais lorsque nous aurons connu la Nature en nous-mêmes il nous sera facile de la retrouver à l'extérieur. Ce qui, dans notre être intime, lui est semblable, nous servira de guide. Notre voie est donc tracée nous ne spéculerons pas sur les actions réciproques du monde et de l'esprit ; nous descendrons dans les profondeurs de notre âme et nous y rechercherons les éléments originels qui y subsistent. C'est par l'investigation intérieure que nous tenterons de résoudre l'énigme qui se pose et nous arriverons à un point où nous pourrons nous dire : — Ici, je ne suis plus simplement moi, ici je rencontre quelque chose qui est plus que le *moi*.

Je suis certain que plus d'un lecteur, m'ayant suivi jusqu'ici, aura trouvé mes développements en désaccord avec le point de vue scientifique actuel. Je lui répondrai que, jusqu'à présent, je n'ai pas eu à me préoccuper de ce point de vue. J'ai dû purement et simplement décrire ce que chacun de nous peut éprouver dans sa propre conscience. S'il s'est glissé parmi ces considérations quelques allusions à une réconciliation de la conscience humaine et du monde extérieur, ce fut seulement pour rendre mon exposé plus clair. Je n'ai pas non plus cru devoir attribuer à des expressions telles que « moi », « esprit », « monde », « nature », etc., le sens précis qu'on a coutume de leur donner dans la psychologie. La conscience courante de l'homme ignore ces distinctions subtiles, et il ne s'agissait pour moi que de décrire des faits quotidiens, accessibles à tous. Je n'ai pas eu à savoir comment la philosophie a interprété jusqu'ici le phénomène de la conscience, mais à montrer de quelle façon ce phénomène se produit réellement à chaque instant de la vie humaine.



LA PENSÉE INSTRUMENT DE LA CONCEPTION DU MONDE

Soit une boule de billard qui, ayant reçu un choc, se meut et transmet son mouvement à une seconde boule. Le phénomène que j'observe s'accomplit sans que j'y sois pour rien. La direction et la vitesse de la seconde boule dépendent uniquement de la direction et de la vitesse de la première. En tant que simple observateur, je ne puis rien présumer du mouvement de cette seconde boule avant l'instant où celle-ci s'ébranle.

Mais que je commence à réfléchir sur l'objet de mon observation, et tout change. Ma réflexion se propose de construire des concepts du phénomène observé. Je combine le concept d'une boule élastique avec certains autres, tirés de la mécanique, et je pèse les différents facteurs qui interviennent en ce cas particulier. J'essaye donc d'ajouter au phénomène, qui s'accomplit sans moi, un second phénomène dont le théâtre est la sphère conceptuelle. Ce second phénomène dépend de moi : en effet, je puis, si bon me semble, me contenter de l'observation et renoncer à toute recherche de pensée. Si, au contraire, j'en éprouve le besoin, je ne serai point satisfait avant d'avoir établi une certaine relation entre les concepts de boule, d'élasticité, de mouvement, de choc, de vitesse, etc., — ceci en rapport étroit avec le phénomène observé. Autant il appert que le phénomène matériel est indépendant de moi, autant il est certain que le processus conceptuel n'existe que par mon intervention.

Remettons à plus tard la question de savoir si cette intervention résulte vraiment de *notre* propre initiative, ou si les physiologistes modernes affirment à juste titre que nous pensons non pas ce que nous voulons, mais ce que nos idées et associations d'idées précédentes nous obligent à penser (Voir Ziehen, *Leitfaden der physiologischen Psychologie*, Iéna 1893. p. 171). Pour l'instant, retenons cette tendance que nous avons à surajouter des concepts et des associations de concepts aux objets et aux phénomènes qui nous sont donnés : que cet acte soit véritablement nôtre, ou qu'il soit commandé par une inaltérable nécessité, peu importe ici : il apparaît comme nôtre, voilà l'essentiel. Nous savons parfaitement que les concepts des objets ne nous sont pas donnés en même temps que les objets. Que nous les élaborions nous-mêmes, c'est une illusion peut-être, mais c'est pourtant ainsi que la chose se présente à notre observation immédiate. Or, qu'avons-nous gagné lorsque nous avons trouvé l'ensemble de concepts qui correspond à un phénomène ?

Il y a une profonde différence entre la manière dont se comportent à nos yeux les divers éléments d'un phénomène *avant* et après notre construction de son correspondant conceptuel. La simple observation peut suivre les phases du phénomène une à une, mais elle ne jette aucune lumière sur leurs rapports : je vois la première boule de billard se mouvoir dans une certaine direction, avec une certaine vitesse. C'est seulement lorsqu'elle a heurté la seconde boule que je puis connaître les conséquences du choc, et ces conséquences mêmes, je ne fais que les suivre du regard. Supposons que quelqu'un me cache le tapis du billard au moment précis où le choc se

produit : en ce cas, si je suis simple observateur, j'ignore totalement ce qui arrive. Si au contraire j'ai trouvé, avant l'interception, les concepts relatifs au phénomène, cela me permet d'indiquer ce qui se passe, bien que mon observation ait été interrompue. Un objet ou un fait, tant qu'ils sont purement et simplement observés, n'enseignent rien sur leurs rapports avec d'autres objets ou d'autres faits. Mais que la pensée se joigne à l'observation, et les rapports apparaissent.

L'*observation* et la *pensée* sont les deux points de départ de toute l'activité spirituelle de l'homme, au moins dans les limites où celui-ci prend conscience d'elle. Le bon sens commun repose sur ces deux piliers de notre esprit aussi bien que les recherches scientifiques les plus complexes. Les philosophes ont pris leur point de départ dans certaines antithèses telles que l'idée et la réalité, le sujet et l'objet, l'apparence et la chose en soi, le moi et le non-moi, l'idée et la volonté, le concept et la matière, la force et la matière, le conscient et l'inconscient. Nous allons montrer que l'opposition de l'*observation* et de la *pensée* est infiniment plus importante du point de vue de l'homme, et qu'elle doit primer toutes les autres.

Quelque principe que nous établissions, il faut toujours : ou que nous déclarions l'avoir observé quelque part, ou que nous l'émettions sous forme d'une pensée bien claire, que tout autre homme soit capable de concevoir après nous. Le philosophe qui commence à parler de ses « principes » est obligé de se servir de la forme conceptuelle, donc de la pensée. Cela implique qu'à tous ses principes il présuppose l'existence de la pensée. Que la pensée soit ou ne soit pas l'élément fondamental de l'univers, nous n'en discutons pas ici. Mais il est certain que le philosophe n'aurait, sans elle, aucune connaissance de cette question. Il se peut que la pensée joue seulement un rôle accessoire dans la genèse du monde, mais dans la genèse de notre opinion sur ce sujet, elle tient certainement la toute première place.

Pour ce qui est de l'observation, disons que notre constitution humaine nous en donne le besoin. Les réflexions que nous pouvons faire sur un cheval, et l'objet « cheval » lui même, sont deux choses qui nous apparaissent séparément. Et l'objet « cheval » ne nous est accessible que par l'observation. S'il est vrai que l'acte de fixer un cheval ne peut, à lui tout seul, nous en fournir le concept, il est également vrai que la pensée, seule, se montrerait incapable d'engendrer un objet qui lui corresponde.

Il faut même ajouter que, dans le temps, l'observation précède la pensée. En effet, c'est seulement par l'observation que nous pouvons apprendre à connaître la pensée. Lorsqu'au début de ce chapitre nous avons montré la pensée surgissant à l'occasion d'un phénomène et dépassant la sphère des objets simplement donnés, nous avons fait, somme toute, la description d'une observation. Tout ce qui entre dans le cercle de nos expériences se fait connaître à nous par cet intermédiaire. La sensation, la perception, la conception, le sentiment, l'acte volontaire, le rêve et la création imaginaire, la représentation, le concept, l'idée, tout le contenu de notre vie intérieure, y compris les illusions et les hallucinations, tout nous est donné à travers l'*observation*.

Cependant, notre pensée est un objet d'observation qui se distingue essentiellement de tous les autres. L'observation d'une table, d'un arbre, se produit en nous dès que ces objets surgissent dans notre champ de perception. Mais, en ce qui concerne la pensée que j'ai de ces objets, je ne l'observe pas au même instant. J'observe une table et je pense cette table, mais je n'observe pas immédiatement la pensée que j'en ai. Si je désire l'observer, elle aussi, il me faut prendre un point de vue extérieur à ma propre activité. Tandis que l'observation des objets et phénomènes et l'acte de les penser sont absolument communs et remplissent notre vie courante, l'observation de la pensée est au contraire comme un état d'exception. Voici un fait dont nous devons reconnaître toute l'importance, car il donne à la pensée sa vraie place par rapport aux autres objets d'observation. Le

procédé que l’on emploie pour observer la pensée serait un procédé normal si nous l’appliquions à n’importe quel autre objet de l’univers, mais lorsqu’on l’étend à l’étude de la pensée, on s’affranchit, pour ainsi dire, de la marche normale des choses.

Une objection se présente : on trouvera peut-être que ce que je dis ici de la pensée serait tout aussi vrai du sentiment et des autres activités spirituelles. Lorsque, par exemple, j’éprouve de la joie, cette joie provient, elle aussi, d’un objet ; l’on trouvera que j’observe bien cet objet, mais non pas le sentiment de joie lui-même.

Cette objection repose sur une erreur. Car la joie ne se comporte pas du tout vis-à-vis de son objet comme se comporte le concept forgé par la pensée. Je suis absolument certain que le concept d’une chose est produit en moi par ma propre activité ; mais si cette chose engendre en moi de la joie, c’est à la manière dont la chute d’une pierre, par exemple, engendre certains résultats sur le corps qui la reçoit. Pour l’observation, la joie est un fait qui s’offre au même titre que le phénomène qui la provoque ; je ne saurais en dire autant du concept. Je puis me demander pourquoi tel ou tel phénomène provoque en moi de la joie ; mais il serait absurde de me demander pourquoi il suscite en moi tel ou tel concept. Lorsque je réfléchis à un événement, il ne s’agit aucunement d’un effet que cet événement produit sur moi. Lorsque, par exemple, j’ai vu jeter une pierre contre une vitre et que j’ai conçu tous les concepts relatifs à cette suite de faits, je n’ai rien appris sur moi-même. Mais lorsque j’ai observé le sentiment qu’un événement provoque en moi, j’ai parfaitement acquis une nouvelle notion de ma personnalité. Dire d’un objet : « ceci est une rose », ce n’est rien déclarer qui me concerne. Mais dire du même objet : « ceci me cause de la joie », c’est me caractériser moi-même dans mon rapport avec la rose.

Il ne peut donc être question d’établir une équivalence entre la pensée et le sentiment, en ce qui regarde l’observation, pas plus qu’entre la pensée et les autres activités de l’âme. Toutes ces activités occupent vis-à-vis de la pensée le même rang que les divers objets et phénomènes. Car un des caractères frappants de la pensée, c’est qu’elle est une activité dirigée sur les autres objets, mais non point sur la personne pensante. Ceci se manifeste nettement par la manière dissemblable dont nous exprimons, d’une part, nos pensées, d’autre part, nos sentiments et nos volitions. Lorsque je reconnais qu’un objet est une table, je ne me dis généralement pas « je pense une table » mais : « ceci est une table ». Au contraire, je dis : « je me réjouis de voir cette table ». Dans le premier cas, il ne me vient pas à l’idée d’exprimer mon rapport personnel avec la table. Dans le second cas, c’est le rapport seul qui m’importe.

Au cas où je me dis : « je pense une table », j’entre dans l’état exceptionnel dont il a été parlé plus haut. Quelque chose qui est toujours compris dans mon activité spirituelle sans que je l’observe, devient soudainement l’objet de mon observation.

Le fait saillant en tout ceci, c’est que la personnalité pensante oublie la pensée pendant le temps qu’elle l’exerce. L’objet de sa pensée l’occupe, mais non sa pensée elle-même.

La première observation que nous puissions faire sur la pensée, c’est celle-ci : elle est l’élément inobservé de notre vie spirituelle ordinaire.

Pourquoi demeure-t-elle généralement inobservée ? Parce qu’elle est issue de notre propre activité. Les choses que je n’engendre pas moi-même se dressent en face de moi d’une manière objective. Je me perçois dans mon opposition avec ces choses qui sont survenues sans mon aide. Elles viennent à ma rencontre. Il me faut les prendre comme conditions premières de mon processus pensant. Tant que je m’occupe d’elles, elles accaparent mon regard. Tant que j’exerce sur elles ma

faculté pensante, mon attention se fixe, non point sur cette faculté en exercice, mais sur elles qui lui fournissent un objet. En d'autres termes : pendant que je pense, je ne vois pas ma pensée que j'engendre, mais je vois les objets de ma pensée, que je n'engendre pas.

Même alors que j'entre dans l'état exceptionnel qui a été défini ci-dessus, et que je me mets à penser à ma pensée, les faits restent les mêmes : il m'est impossible d'observer ma pensée actuelle. Je ne puis prendre, comme sujet de réflexion, que les expériences faites au moment où je pensais. Pour qu'il en soit autrement, il faudrait que je me scinde en deux personnalités : l'une qui penserait, l'autre qui la regarderait penser. Cela, je ne le puis. Les deux actes ne se peuvent accomplir que séparément. La pensée que je me propose d'observer n'est jamais celle qui va s'exercer pour cette observation, mais une autre : ce sera, si je veux, la pensée que j'ai eue antérieurement, ou encore le processus pensant tel que je puis le suivre chez une autre personne, ou enfin un processus fictif, tel qu'on en a posé un, tout au début de ce chapitre (l'exemple des boules de billard).

Il y a deux actes qui s'excluent mutuellement : engendrer une chose, et s'opposer à cette chose dans la lumière de la connaissance. Cette incompatibilité trouve déjà son expression dans la Genèse, où Dieu emploie six jours à créer le monde ; et c'est seulement lorsque le monde est fait que Dieu acquiert la possibilité de le contempler.

Il en va de même pour notre pensée. Il faut qu'elle soit là, avant que nous puissions commencer à l'observer.

De cette particularité même, il résulte que notre pensée nous semble être une activité plus immédiate et plus intime que toute autre. La produisant nous-mêmes, nous connaissons entièrement les caractéristiques de son devenir. Pour tous les autres domaines d'observation, nous ne pouvons trouver que médiatement les rapports effectifs des choses, les relations entre les parties séparées. Ici, au contraire, nous les saisissons de la manière la plus immédiate. Je ne sais pas, d'abord, pourquoi la perception du tonnerre suit celle de l'éclair ; mais pourquoi le concept de tonnerre est lié à celui d'éclair, cela résulte du contenu même de ces deux pensées. Peu importe que j'aie du tonnerre et de l'éclair des concepts vrais ou faux, ceux que j'ai m'apparaissent dans un rapport bien clair, et qui découle de leur nature même.

Cette clarté, cette transparence inhérentes aux phénomènes de la pensée, ne dépendent pas de la connaissance que nous avons, ou que nous n'avons pas, de leur substratum physiologique. Il s'agit ici de la pensée telle qu'elle se présente à l'introspection spirituelle. L'enchaînement des phénomènes matériels qui se produisent dans mon cerveau tandis que je pense n'a rien à voir avec ce qui nous occupe. Ce que j'observe n'est pas le processus matériel qui, dans mon cerveau, sert à relier les deux concepts de tonnerre et d'éclair. C'est ce qui m'amène à mettre ces concepts dans une certaine relation. Or, pour établir cette relation, la seule chose qui me guide est le contenu même de mes pensées. Ce ne peut être, en aucun cas, le processus matériel dont mon cerveau est le siège.

Cette remarque serait tout à fait superflue si nous ne vivions à une époque aussi matérialiste. Actuellement, il y a des gens qui raisonnent comme suit : « Lorsque nous saurons ce qu'est la matière, nous saurons aussi comment la matière pense. » Pour ceux-là, il est nécessaire d'affirmer qu'on peut parler de la pensée sans heurter aussitôt les conceptions de la physiologie cérébrale. Beaucoup de nos contemporains ont de la difficulté à embrasser le concept de « pensée » dans toute sa pureté. Celui qui, en face de l'image que j'en donne ici, dresse l'aphorisme de Cabanis : « Le cerveau secrète les pensées comme le foie secrète la bile... », prouve simplement qu'il ignore ce

dont je parle. Celui-là prétend trouver la pensée par un simple processus d'observation, comme il le ferait pour un objet quelconque. Mais il ne saurait y réussir, car elle échappe forcément à l'observation normale. Lorsqu'on n'arrive pas à se libérer du matérialisme, c'est qu'on est incapable d'entrer dans l'état exceptionnel qui a été caractérisé plus haut, et de prendre conscience de l'activité généralement inobservée, sous-entendue, qu'est la pensée. Tant qu'on ne sera pas disposé à se placer à ce point de vue, on sera aussi peu apte à parler d'elle qu'un aveugle à parler des couleurs. Mais qu'on n'aille pas s'imaginer que lorsque nous parlons de concepts, ce peuvent être, à nos yeux, des phénomènes physiologiques. Le matérialiste ne s'explique pas la pensée, pour la raison bien simple qu'il ne la voit même pas.

Cependant, tout être humain, normalement doué, peut arriver à l'observer, s'il y met de la bonne volonté. Et c'est là l'expérience la plus importante qu'il lui soit donné de faire. Car il saisit alors une chose dont lui-même est l'auteur. Il cesse de s'opposer à un objet étranger, pour se trouver en face de sa propre activité. Cette chose qu'il observe, il sait comment elle se produit. Les circonstances et les relations, tout lui est transparent. Il a gagné un sol ferme, un point de départ certain, et, dès lors, il lui est permis d'espérer une explication du reste de l'univers.

C'est ce sentiment qui a dicté au fondateur de la philosophie moderne, à René Descartes, son principe de toutes les connaissances humaines : Je pense, donc je suis. Toutes les autres choses que la pensée, tout le reste de l'univers, existent sans moi et je ne puis savoir si leur existence est réalité, illusion ou rêve. Mais je sais qu'une chose est certaine parce que je lui donne moi-même une existence certaine : ma pensée. Qu'elle ait une autre origine encore, qu'elle provienne de Dieu, par exemple, peu m'importe ici : je sais, à coup sûr, que ma pensée existe en tant qu'elle est issue de moi. Toute autre interprétation de ce principe est, de prime abord, injustifiée. Tout ce que Descartes pouvait affirmer, c'était qu'au sein du devenir universel il se saisissait lui-même dans sa pensée comme dans son activité personnelle et originelle.

Le sens de la petite conclusion : « donc je suis » a été discuté bien souvent. Elle ne nous paraît valable qu'à une condition, qui est de l'expliquer comme suit : La plus simple déclaration qu'on puisse faire au sujet d'une chose, c'est de dire que cette chose *est*, qu'elle existe. Mais préciser ce qu'est cette existence, voilà ce qu'on ne peut immédiatement pour aucun des objets de l'expérience usuelle. Pour savoir à quel titre on doit les considérer comme existants, il faut rechercher leurs rapports avec d'autres objets. Une expérience peut être une somme de perceptions, mais elle peut être aussi un rêve, une hallucination, etc.. Bref, je ne puis pas dire à quel point elle existe, tant que je ne l'ai pas mise en rapport avec d'autres expériences. Et tout ce que j'arrive à connaître alors, c'est ce rapport, rien de plus. Je n'obtiendrai une solution plus ferme que lorsque j'aurai trouvé un objet qui, de lui-même, me fournira la certitude de son existence. Cet objet, je le suis moi-même lorsque je pense, car je donne alors à mon existence le contenu le plus certain, celui qui n'est basé que sur lui-même : ce contenu, c'est l'activité pensante. Dès lors, je puis poursuivre mes recherches en partant de ce point de vue, et me demander si les autres objets existent dans le même sens que ma pensée, ou autrement.

Lorsque nous faisons de notre pensée l'objet de notre observation, le cercle habituel de nos expériences s'augmente de quelque chose qui jusqu'alors nous échappait. Mais notre attitude vis-à-vis des autres choses ne se transforme pas. Le nombre de nos objets d'observation a changé, mais non point notre méthode. Tant que nous continuons à considérer le reste du monde, il se mêle au devenir universel (dans lequel je comprends l'acte d'observer) un processus inaperçu. Il y a là un élément qui diffère de tout le reste du devenir, et dont nous ne tenons pas compte. Mais alors que nous nous mettons à considérer notre pensée elle-même, aucun élément inobservé ne subsiste. Car ce qui occupe alors l'arrière-plan de notre pensée, c'est encore et toujours la pensée. L'objet que

l'on considère, et l'activité qui s'oriente sur lui, sont qualitativement les mêmes. Ceci est une nouvelle caractéristique de la pensée : pour l'observer, il n'est point besoin d'employer une activité qualitativement différente d'elle : on demeure dans un seul et même éléments.

Lorsque j'introduis dans le réseau de mes pensées un objet extérieur, je dépasse les limites de mon observation, et je suis en droit de me demander si c'est à juste titre : pourquoi n'ai-je pas laissé l'objet agir simplement sur moi ? quels rapports réels a-t-il avec ma pensée ? Ces questions, que tout homme peut se poser tant qu'il applique sa pensée aux objets extérieurs, tombent dès que cette pensée s'exerce sur elle-même. Car, dans ce cas, on ne lui ajoute rien qui lui soit étranger, et il est inutile de se justifier.

Schelling dit : Connaître la nature, c'est la créer. Prendre à la lettre cette parole de l'audacieux philosophe, ce serait renoncer pour toujours à la connaissance de la nature. Car elle se trouve devant nous, toute faite, et, pour la créer une seconde fois, il faudrait d'abord posséder les principes selon lesquels elle le fut une première. Cette seconde nature que l'on voudrait créer, il faudrait emprunter les conditions de son existence à la nature actuellement donnée. Cette étude qui précéderait l'acte créateur, ce serait précisément la connaissance de la nature, et cela, même au cas où, la leçon apprise, on renoncerait à créer. Sans connaissance *préalable*, on ne pourrait créer qu'une Nature non donnée actuellement. Mais ce qui est impossible quant à la nature la création précédant la connaissance, est au contraire de règle quant à la pensée. Si nous voulons attendre, pour penser, que la pensée nous soit connue, nous n'y arriverons jamais. Il faut commencer par se mettre résolument à penser, et, ensuite, grâce à l'observation de ce qu'on a fait, on en vient à connaître l'activité pensante. Il faut d'abord créer l'objet, puis l'observer. Pour tous les autres objets de l'univers c'est le contraire qui arrive, car leur présence est fournie la première et sans notre aide.

Lorsque je dis : il faut penser avant de pouvoir observer la pensée, on pourrait me répondre qu'il faut également digérer avant de pouvoir observer le processus de la digestion. Cette objection rappellerait celle que Pascal fit à Descartes, à savoir qu'on peut dire aussi : Je me promène, donc je suis. Certes, il nous est nécessaire de digérer avant que nous ayons étudié le processus physiologique de la digestion. Mais pour qu'on puisse comparer ce fait à celui que j'ai énoncé plus haut, il faudrait qu'il fût question, non pas de penser la digestion, mais de la manger, de la digérer ! Il est précisément impossible de faire de la digestion un objet de digestion, tandis qu'on fait de la pensée un objet de pensée.

Il est donc incontestable que la pensée est une apparition d'un genre unique : là, le devenir universel nous appartient, il dépend de nous, et, sans nous, rien ne surviendrait. C'est cela qui nous importe tellement, car le caractère énigmatique des choses extérieures provient de ce que nous ne participons pas à leur venue au monde nous les trouvons toutes données. Par contre, nous savons parfaitement comment la pensée vient au monde et comment elle se fait. C'est donc en elle qu'on trouvera le point de départ vraiment primitif pour la considération du reste de l'univers.

Qu'on me permette de signaler encore une erreur très répandue, qui est de prétendre que la pensée « en soi » n'est donnée nulle part : l'activité qui relie nos observations les unes aux autres, et les entremêle d'un réseau de concepts, ne serait aucunement celle que nous isolons ensuite pour l'examiner ; il faudrait distinguer ce que l'on mêle d'abord inconsciemment au devenir, ce qu'on isole ensuite consciemment.

En raisonnant de la sorte, on omet qu'on se trouve dans l'impossibilité absolue de sortir de la pensée : il n'existe aucun moyen de se dégager d'elle, lorsqu'on veut la considérer. Distinguer la pensée antérieurement consciente de la pensée postérieurement consciente, c'est faire une

différence toute extérieure, qui ne concerne pas la chose elle-même. Je ne change pas une chose par le fait que j'y applique ma pensée. Un être qui différerait profondément de moi par ses organes des sens et par son intelligence pourrait avoir d'un cheval une autre représentation que moi ; mais je ne puis croire, en aucun cas, que ma pensée soit, elle aussi, un objet qui se modifie du fait qu'il est soumis à mon observation. Je contemple moi-même ce que j'accomplis moi-même. Il ne s'agit pas de savoir comment ma pensée se comporte vis-à-vis d'une autre intelligence, mais vis-à-vis de moi. D'ailleurs, l'image de ma pensée ne peut être plus vraie dans une autre intelligence que dans la mienne. Si je n'étais pas moi-même l'être pensant, si la pensée se présentait devant moi comme l'activité d'un autre être, alors je pourrais dire que l'image de la pensée se forme en moi dans telles ou telles conditions, et je n'arriverais jamais à savoir ce que la pensée de cet autre être serait véritablement.

Contempler ma pensée d'un point de vue extérieur à elle-même, c'est une chose dont je ne puis avoir nulle occasion. Ne contemplé-je pas tout le reste de l'univers grâce à son aide ? Comment ferais-je exception en ce qui la concerne ?

J'en ai assez dit pour me croire autorisé dorénavant à considérer l'univers à partir de la pensée. Lorsque Archimède eut inventé le levier, il crut pouvoir soulever le cosmos entier, à condition d'avoir un point d'appui pour son outil. Il lui fallait une chose qui se supportât d'elle-même et sans aucune aide. Telle est la pensée, elle existe par elle-même. Reste à savoir si, grâce à elle, les autres choses deviendront compréhensibles.

Jusqu'ici, j'ai parlé de la pensée sans faire allusion à la conscience humaine qui en est le porteur. La plupart des philosophes contemporains m'objecteront ceci : « Avant qu'il y ait pensée, il faut qu'il y ait conscience. Vous devez donc prendre votre point de départ dans la conscience. » Voici ce que je leur répondrai : « Pour m'expliquer le rapport qui existe entre la conscience et la pensée, il faut que je pense ce rapport. Je pose donc la pensée avant tout ». À ceci on pourra répliquer : « Le philosophe qui veut comprendre la pensée la pose au début, mais, dans le cours habituel de la vie, la pensée naît dans la conscience et, par conséquent, après cette dernière ». Si cette réplique s'adressait au créateur de l'univers, elle serait parfaitement juste ; on ne peut évidemment faire apparaître la pensée sans avoir créé d'abord la conscience. Mais le philosophe n'est pas chargé de créer le monde, il doit seulement le comprendre. Il lui faut rechercher, par conséquent, non point les principes de la création, mais ceux de la compréhension. Il serait étrange qu'on reprochât au philosophe de se préoccuper avant tout de la justesse de ses principes, plutôt que d'aborder immédiatement les objets qu'il veut comprendre. Le Créateur, certes, avait à savoir comment il donnerait un porteur à la pensée, mais le philosophe a tout d'abord à se trouver un point d'appui, un point de départ inattaquable d'où il puisse marcher à la compréhension des choses. Serions-nous vraiment avancés si, partant de la conscience, nous soumettions celle-ci à l'examen de la pensée sans savoir si cette dernière est qualifiée pour comprendre quoi que ce soit ?

Il nous faut, avant tout autre étude, considérer la pensée d'une façon tout à fait neutre, sans la rapporter à un sujet pensant ni à un objet pensé, car sujet et objet sont des concepts formés déjà par cette pensée. Il est indéniable qu'*avant de comprendre quoi que ce soit, il faut comprendre la pensée*. Le contester, c'est oublier qu'on est un être humain, c'est-à-dire non point le premier terme de la création, mais le dernier. On ne peut, à cause de cela, pour s'expliquer le monde, partir de ce qui fut son origine dans le temps, mais il faut s'adresser au contraire à ce que nous trouvons, nous hommes, de plus intime et de plus proche. Impossible de nous transporter d'un bond au commencement du monde pour y entreprendre notre étude. Il faut partir de l'instant présent et tenter de remonter le cours des temps. Tant que les géologues, pour expliquer l'état actuel de la terre, parlaient de « révolutions » passées, plus ou moins imaginaires, leur science tâtonna dans

l’obscurité. Mais dès qu’ils se mirent à étudier les phénomènes dont le globe est actuellement le siège, ils purent en déduire nettement l’histoire du passé. De même, la philosophie restera dans le vague tant qu’elle admettra toutes sortes de principes premiers, tels que l’atome, le mouvement, la matière, la volonté, l’inconscient. Elle n’atteindra son but que lorsqu’elle prendra comme terme initial ce qui, dans le temps, est le terme dernier. Or, ce terme dernier de l’évolution universelle, c’est la pensée.

Il y aura des gens pour objecter que la justesse ou la fausseté de nos pensées sont choses impossibles à certifier, et que, par conséquent, notre point de départ est suspect. C’est là faire preuve d’un aussi maigre bon sens que si l’on se demandait, pris de scrupules : Cet arbre est-il juste ou faux ? La pensée est un fait. Parler de la justesse ou de la fausseté d’un fait, c’est un non-sens. Tout ce qu’on peut faire, c’est douter que la pensée soit employée avec justesse, comme on peut douter qu’un arbre fournisse du bon bois pour la fabrication d’un outil vraiment pratique. Jusqu’à quel point l’application de notre pensée au monde est-elle juste, c’est là précisément ce que nous nous proposons d’étudier dans cet ouvrage. Nous comprenons parfaitement qu’on se demande si la pensée est bien capable de nous faire savoir quelque chose de l’univers réel mais nous ne saurions comprendre que l’on doute de la justesse de la pensée elle-même.

LE MONDE COMME PERCEPTION

La pensée donne naissance à des *concepts* et à des *idées*.

Qu'est-ce qu'un concept ? On ne peut en donner la définition. On peut seulement faire remarquer à l'homme qu'il a des concepts. Lorsque quelqu'un voit un arbre, sa pensée réagit sur son observation ; à l'objet s'adjoint une sorte de pendant idéel, et l'homme considère que cet objet et son pendant idéel s'appartiennent l'un à l'autre.

Lorsque l'objet disparaît du champ d'observation, son pendant idéel demeure seul présent. C'est le concept de cet objet. Plus notre expérience s'accroît, plus la somme de nos concepts s'augmente. Mais les concepts ne sont pas isolés les uns des autres. Ils se relient pour former un tout harmonieux. Par exemple, le concept « organisme » est relié à ceux d'« évolution régulière », de « croissance ». D'autres concepts, formés à l'observation d'objets particuliers, se fondent entièrement en un seul. Par exemple, tous les concepts que j'ai pu me former des lions forment le concept global de « lion ». C'est de la sorte que les concepts isolés se rassemblent en un système conceptuel total, en lequel chacun d'eux occupe une place déterminée. Les *idées* ne diffèrent pas qualitativement des concepts. Elles sont seulement des concepts plus riches, plus amples. Je tiens essentiellement à faire remarquer ici que je n'ai pas pris mon point de départ philosophique dans les *concepts* ni dans les *idées* que la pensée acquiert, mais dans la *pensée* elle-même. Les concepts, les idées, présupposent l'existence de la pensée. On ne saurait donc étendre aux concepts ni aux idées ce que j'ai dit de la nature absolument irréductible et spontanée de la pensée. (J'insiste sur ce point parce que c'est là que je me sépare de Hegel. Celui-ci pose le concept comme un terme premier irréductible.)

Le concept ne saurait être tiré de l'observation. Ceci ressort, dès l'abord, du fait que l'homme en voie de croissance ne se forme que peu à peu les concepts correspondant aux objets qui l'entourent. Les concepts s'ajoutent à l'observation.

Un philosophe qui est actuellement très lu, Herbert Spencer, décrit comme suit le processus spirituel qui s'accomplit en nous lors d'une observation : « Lorsque, par une journée de septembre, en nous promenant dans les champs, nous entendons un bruit à quelques pas devant nous, et qu'auprès du fossé dont ce bruit semblait venir, nous voyons l'herbe se mouvoir, il y a toutes les chances pour que nous allions voir de plus près ce qui a bien pu causer ce bruit et ce mouvement. À notre approche, une perdrix s'envole du fossé, et dès lors notre curiosité est satisfaite nous avons ce que nous appelons l'explication du phénomène. Cette explication, remarquons-le bien, s'obtient comme suit : nous avons observé d'innombrables fois, dans la vie, que des perturbations survenant dans la position des corps de petite taille sont accompagnées du mouvement des corps plus grands qui se trouvent parmi eux, et parce que nous avons généralisé ce rapport entre

ces perturbations et ce mouvement, nous trouvons que la perturbation particulière dont il s'agit ici est expliquée dès qu'elle se révèle comme un cas spécial de notre généralisation. »

Mais à l'examiner de près, la chose se passe tout autrement qu'Herbert Spencer ne le décrit. Lorsque j'entends un bruit, je cherche tout d'abord le concept correspondant à cette observation. C'est ce concept seulement qui m'invite à dépasser mon observation. Celui qui ne réfléchit pas, écoute simplement le bruit et se trouve satisfait. Mais, grâce à la réflexion, je sais qu'il faut voir en ce bruit un *effet* de quelque chose. Donc, c'est seulement lorsque j'ai uni le concept d'*effet* à celui de mon observation, que je me sens porté à dépasser cette observation et à chercher sa *cause*. Le concept d'effet appelant celui de cause, je me mets à chercher l'objet-cause, et je trouve la perdrix. Or, ces concepts d'effet et de cause, je ne puis aucunement les avoir tirés de la simple observation, fût-elle étendue à des milliers de cas. L'observation suscite la pensée, mais c'est seulement cette dernière qui nous apprend à relier nos expériences les unes aux autres.

Lorsqu'on exige d'une « science strictement objective » qu'elle ne puise ses données qu'à l'observation, on exige en même temps qu'elle renonce à toute pensée. Car cette dernière tend, de par sa nature, à dépasser les résultats de l'observation.

Il nous faut à présent transporter notre étude, de la pensée, à l'*être qui pense*. Car c'est par ce dernier que la pensée est reliée à l'observation. La conscience humaine est le champ sur lequel se rencontrent concept et observation, et sur lequel ils se rattachent l'un à l'autre. Ceci est, en même temps, la caractéristique de cette conscience humaine. Elle est la médiatrice entre la pensée et l'observation. Tant qu'il observe les objets, l'homme aperçoit ces objets comme *donnés* ; lorsqu'il pense, il s'aperçoit lui-même comme une *activité*. Il considère donc, d'une part, le monde des *objets*, de l'autre, son *sujet* pensant. C'est parce qu'il dirige sa pensée sur les données de son observation, qu'il a la conscience des objets ; et c'est parce qu'il la dirige sur lui-même qu'il a la conscience de lui-même, ou *conscience du moi*. La conscience humaine est nécessairement une conscience du *moi*, parce qu'elle est une conscience pensante. Car, lorsque la pensée dirige son regard sur sa propre activité, elle trouve, devant elle, comme objet, son être le plus intime et le plus irréductible, autrement dit son sujet.

Ne manquons pas de remarquer que si nous pouvons nous définir comme un sujet, et nous opposer aux objets, c'est seulement grâce à l'aide de la pensée. Par conséquent, la pensée ne doit pas être considérée comme une activité uniquement subjective. La pensée est *au delà* du sujet et de l'objet. Elle forme ces deux concepts comme elle forme tous les autres. Donc, lorsque en notre qualité de sujet pensant, nous rapportons un concept à un objet, nous n'avons pas le droit de croire que ce rapport est seulement subjectif. Ce n'est pas le sujet qui établit ce rapport, c'est la pensée. Si le sujet pense, ce n'est pas pour la raison qu'il est un sujet ; au contraire, c'est parce qu'il est capable de penser qu'il peut s'apparaître sous l'aspect d'un sujet. Par conséquent, l'activité que l'homme exerce en qualité d'être *pensant* n'est pas une activité seulement subjective ; elle n'est à vrai dire ni subjective ni objective elle plane au-dessus de ces deux concepts. Je n'ai aucunement le droit de dire que mon sujet individuel pense, mais bien plutôt qu'il existe grâce à la pensée. Celle-ci est, pour ainsi dire, un élément qui m'entraîne au delà de mon *moi* et qui me relie aux objets. Et elle m'a séparé d'eux du même coup, en m'opposant à eux sous l'aspect de sujet.

C'est là-dessus que se fonde la double nature de l'homme : par la pensée il s'embrasse lui-même ainsi que tout l'univers. Mais, en même temps, l'acte de penser le détermine lui-même en face de cet univers, dans son rôle d'individu.

La question qui se pose maintenant est celle-ci : l'autre élément, que nous avons simplement

nommé jusqu'ici l'*objet* de l'observation, et qui doit se rencontrer avec la pensée dans le champ de la conscience humaine, comment pénètre-t-il dans cette conscience ?

Pour répondre à cette question, il nous faut éloigner de notre champ d'observation tout ce que la pensée y a déjà apporté. Car notre conscience de chaque instant est traversée par des concepts de toutes sortes.

Il faut nous représenter un être pourvu d'une intelligence humaine pleinement évoluée, mais sortant du néant et se trouvant soudain placé en face du monde extérieur. Ce dont il prendrait connaissance avant que sa pensée n'entre en activité, cela constitue le contenu purement perceptif de l'univers. Cet être percevrait un agrégat de sensations qui demeureraient tout d'abord sans relation les unes avec les autres : couleurs, sons, pressions, chaleur, goût, odeur ; puis des sentiments de plaisir et de déplaisir. Cet agrégat est le résultat de la pure observation ; de l'autre côté, la pensée n'attend que de trouver un point de départ pour se développer. Ce point de départ ne tarde pas à se présenter. La pensée est apte à établir des liens d'un élément perçu à un autre élément perçu. Elle rattache à ces éléments certains concepts, et, par-là, les met en rapport. Nous en avons vu un exemple dans le cas du bruit perçu, que nous mettons en rapport avec une autre perception, par le fait que nous le nommons cause de cette seconde perception.

Lorsque nous aurons rappelé que l'activité pensante ne saurait aucunement être considérée comme une activité subjective, nous aurons écarté toute tentation d'attribuer à ces rapports, établis par elle, une valeur purement subjective.

Il s'agit à présent de trouver la relation qui peut unir le contenu perceptible immédiatement donné, tel que nous l'avons défini plus haut, et notre sujet conscient.

Comme certains termes demeurent entachés d'incertitude, je crois utile de m'entendre ici avec le lecteur sur le sens dans lequel je vais prendre, dans ce qui suit, le mot : « perception ». J'entends par là les objets immédiats dont je parlais plus haut, dans la mesure où le sujet conscient en prend connaissance par une observation. Ainsi, je ne désigne point sous cette appellation le *processus* de l'observation, mais son *objet*.

Je ne choisis pas, à sa place, le mot : « sensation », parce qu'il a en physiologie un certain sens moins étendu que ce que j'entends par « perception ». Un sentiment que j'éprouve, par exemple, me fournit parfaitement une perception, mais non point une sensation au sens physiologique. Je ne prends connaissance de ma vie sentimentale (affective) que lorsqu'elle me devient une perception. Et le mode suivant lequel nous prenons connaissance de notre pensée est de telle sorte que nous pourrions également nommer la pensée une perception, lors de sa première apparition dans notre conscience.

L'homme non prévenu considère ses perceptions, telles qu'elles lui apparaissent, comme des choses menant à part lui une existence tout à fait indépendante. Lorsqu'il voit un arbre, il croit tout d'abord que cet arbre se tient réellement, avec la forme et les couleurs qu'il lui voit, au lieu sur lequel il dirige son regard. Lorsque ce même homme voit le soleil apparaître au matin sous la forme d'un disque élevé sur l'horizon, et qu'ensuite il suit des yeux le cours de ce disque, il croit que tout se passe (en soi) comme il l'observe. Cette croyance ne s'altère que lorsque apparaissent de nouvelles perceptions qui contredisent les premières. L'enfant, qui n'a point l'expérience des distances, tend la main vers la lune, et il ne remet sa première impression au point que lorsqu'une seconde impression vient la démentir. Chaque amplification de mon champ d'expérience m'oblige à corriger l'image que j'ai de l'univers, et cette loi se manifeste aussi bien dans la vie quotidienne de

l'homme que dans son évolution spirituelle. L'image que les anciens se faisaient du rapport de la terre au soleil, et aux autres corps célestes, dut être corrigée par Copernic parce qu'elle ne s'accordait plus avec certaines nouvelles perceptions, qu'autrefois on n'avait point connues. Le D[r] Franz ayant opéré un aveugle-né, celui-ci déclara qu'il se faisait avant son opération, à travers le sens du toucher, une tout autre idée de la grandeur des objets. Il lui fallut corriger ses perceptions tactiles par des perceptions visuelles.

D'où vient que nous soyons obligés, de la sorte, à faire de perpétuelles remises au point ?

La réponse à cette question se présente tout naturellement. Lorsque je me trouve au bout d'une allée, les arbres qui se trouvent à l'autre bout m'apparaissent plus petits et plus serrés que ceux qui sont près de moi. Si je change le lieu d'où j'observe, l'image perçue change également. L'aspect qu'elle prend pour me parvenir est donc dépendant d'une détermination qui n'appartient pas à l'objet de la perception, mais à moi. Il n'importe pas à une allée que je me tienne ici ou là, mais il importe considérablement à l'image que je reçois d'elle. De même, il est indifférent au soleil et aux planètes que les hommes les contemplent à partir de la terre. Mais l'image de perception que les hommes en reçoivent dépend de ce point de départ de leur observation. Ce genre de dépendance est extrêmement facile à comprendre. La question se complique lorsqu'il s'agit de la dépendance où sont nos perceptions vis-à-vis de notre organisation physique et spirituelle. Le physicien nous apprend que, lorsque nous percevons un son, il se produit des vibrations dans l'air qui nous environne, et que le corps dont le son nous semble provenir présente aussi des mouvements vibratoires de ses parties constitutives. Nous percevons ce mouvement comme un son, parce que nous avons une oreille normalement conformée. Mais sans une oreille ainsi conformée, le monde nous apparaîtrait à jamais silencieux. La physiologie nous enseigne que certaines personnes ne perçoivent rien de toutes les splendides colorations qui nous environnent. Pour ces personnes, il n'existe que des nuances de clair et de foncé. D'autres sont seulement privées de la perception d'une couleur, par exemple, du rouge. La couleur rouge manque à leur image du monde, qui, par là, diffère considérablement de celle de l'homme normal. Qu'on me permette de nommer la première dépendance dont j'ai parlé, celle qui a trait au lieu de l'observation — une dépendance mathématique ; et la seconde celle qui a trait à notre organisation — une dépendance qualitative. La première détermine les rapports de grandeur et de distance propres à mes perceptions ; la seconde détermine leurs qualités ; que je voie rouge une surface rouge, cela dépend de l'organisation de mon œil.

Mes images de perception sont donc, tout d'abord, subjectives. La notion de cette subjectivité peut nous amener à douter complètement qu'il y ait, à leur base, une réalité objective. Lorsque, par exemple, nous savons que la perception de la couleur rouge, ou celle d'un certain son, n'est pas possible sans une certaine organisation de notre être subjectif, nous pouvons en venir à croire que ces perceptions, en dehors de cet être, ne subsistent aucunement ; qu'elles ne possèdent, en dehors de l'acte de perception dont elles sont l'objet, nulle existence. Cette opinion a trouvé son représentant classique en George Berckeley. Il estima que l'homme, dès qu'il prend conscience du rôle que joue son sujet dans ses actes de perception, n'a plus le droit de croire à un monde réel existant en dehors de l'esprit conscient. Il écrivit :

« Il y a des vérités si immédiates et si évidentes qu'il suffit d'ouvrir les yeux pour les apercevoir. Telle est l'importante proposition que voici : tout le chœur des astres et tout ce qui appartient à la terre, en un mot, tous les corps qui constituent l'édifice puissant de l'univers, n'ont aucune subsistance en dehors de l'esprit ; leur existence consiste uniquement à être perçus ou connus et, par suite, tant qu'ils ne sont pas réellement perçus par moi, ou tant qu'ils n'existent pas soit dans ma conscience, soit dans un autre esprit créé, on peut affirmer : ou qu'ils n'ont aucune existence, ou qu'ils existent dans la conscience d'un esprit éternel ».

Pour cette école philosophique, il ne reste plus rien des perceptions dès l'instant où l'on fait abstraction de l'acte qui les perçoit. Il n'y a pas de couleur là où l'on n'en voit pas, pas de son lorsqu'on n'en entend pas. L'étendue, la forme, le mouvement, n'existent pas plus que la couleur et que le son, sauf dans l'acte de perception. Car nulle part nous ne voyons de la pure étendue, de la pure forme ; ces qualités sont toujours indissolublement unies à de la couleur ou à d'autres déterminations indiscutablement subjectives. Si ces dernières disparaissent dès que cesse notre perception, il en va de même pour les premières qui leur sont liées.

On a répliqué que, même si la forme, la couleur, le son, n'ont aucune autre existence que celle que leur confère l'acte de perception, il doit cependant exister, en dehors de notre conscience, des choses auxquelles nos images de perception ressemblent. Mais cette philosophie répond : une couleur ne peut ressembler qu'à une couleur, une forme, qu'à une forme. Nos perceptions ne peuvent ressembler qu'à des perceptions et non point à d'autres choses d'aucune espèce. Ce que nous nommons un « objet » n'est qu'un groupe de perceptions liées entre elles d'une certaine manière. Si j'enlève à une table sa forme, son étendue, sa couleur, etc., bref, toutes les perceptions que j'en ai, il ne reste rien d'elle. Cette opinion, si on en déduit toutes ses conséquences, mène à l'affirmation que voici : les objets de mes perceptions n'existent que grâce à moi ; ils n'existent que dans la mesure où je les perçois, et aussi longtemps que je les perçois ; ils disparaissent avec ma perception, ils n'ont aucun sens en dehors d'elle. Or, je ne connais aucun objet en dehors de mes perceptions, et n'en puis connaître aucun.

Tant que l'on se borne à considérer, en général, le fait que nos perceptions dépendent de l'organisation subjective, il n'y a rien à opposer à la théorie de Berckeley. Mais la chose se présenterait tout autrement si nous étions en mesure de déterminer quel est, dans l'apparition d'une perception, le rôle de notre activité perceptrice. Nous saurions alors ce qui, pendant que nous percevons, se passe dans la perception et nous pourrions aussi déterminer ce qui devait être en elle auparavant.

Nous sommes donc amenés à détourner notre étude de l'objet de la perception pour l'appliquer au sujet. Je ne perçois pas seulement les choses, je me perçois aussi moi-même. Cette perception de mon *moi* consiste d'abord en ceci, que je me sens être un élément durable au sein des images toujours changeantes qui viennent à moi. La perception du *moi* peut surgir constamment en ma conscience, pendant même que j'ai d'autres perceptions. Lorsque je suis plongé dans la perception d'un objet donné, je n'ai momentanément d'autre conscience que celle de cet objet. Mais la conscience de mon *moi* peut s'y ajouter. Dès lors, j'ai non seulement conscience de l'objet, mais encore de ma personnalité qui se trouve en face de lui et l'observe. Je ne vois pas seulement un arbre, je sais aussi que *c'est moi* qui le regarde. Je reconnais aussi qu'il se passe quelque chose en moi pendant que j'observe. Lorsque l'arbre disparaît du champ de mon observation, quelque chose subsiste dans ma conscience : l'image de l'arbre. Cette image s'est unie à mon *moi* pendant l'acte d'observation. Mon *moi* s'est enrichi d'un nouvel élément que je nomme la *représentation* de l'arbre. Je n'aurais pas occasion de parler de *représentations* si je ne les trouvais pas dans la perception de mon propre *moi*. Les perceptions viendraient et disparaîtraient ; je les laisserais passer. C'est seulement parce que je perçois mon *moi* et parce que je remarque que son contenu change à chaque perception, que je me vois obligé d'établir un rapport entre l'observation de chaque objet et le changement intérieur qui en résulte, et de parler de mes « représentations ».

Je perçois la représentation en moi, comme je perçois la couleur, le son, etc., dans les objets extérieurs. Je puis dès lors différencier ces objets qui s'opposent à moi, et que je nomme *monde extérieur*, du contenu de mon auto-perception que je nomme *monde intérieur*.

La méconnaissance des rapports qui unissent la représentation et l'objet a causé les plus graves confusions de la philosophie moderne. La perception d'un changement survenant en nous, la modification du moi, a été mise en avant, et l'on a perdu de vue l'objet qui provoque cette modification. On a dit : nous ne percevons pas les objets, mais seulement nos représentations. Je ne puis rien savoir de la table en elle-même, je puis seulement connaître les changements qui se produisent en moi pendant que je l'observe. Cette théorie n'est pas à confondre avec celle de Berckeley, que nous énoncions plus haut. Berckeley indique la nature subjective du contenu de nos perceptions, mais il ne dit pas que nous ne pouvons connaître que nos représentations. S'il limite notre savoir à nos représentations, c'est que, selon lui, il n'existe pas d objets en dehors de ces représentations.

Selon Berckeley, ce que je perçois comme étant table, cesse d'exister dès l'instant où j'en détourne mes yeux. C'est pourquoi Berckeley estime que les perceptions naissent directement de la toute-puissance de Dieu. Je vois une table parce que Dieu provoque en moi cette perception. Berckeley ne connaît d'autres êtres réels que Dieu et les esprits des hommes. Ce que nous appelons le monde n'existe qu'au sein de ces esprits. Ce que l'homme appelle « monde extérieur » ou « nature corporelle », Berckeley en nie l'existence.

Par contre, si la conception kantienne, qui prédomine actuellement, restreint notre connaissance du monde à nos représentations, ce n'est pas qu'elle nie l'existence de toute autre chose ; c'est qu'elle nous croit organisés de manière à ne jamais connaître que les modifications de notre *moi*, et à toujours ignorer les choses qui provoquent ces modifications. Mais, du fait que je connais uniquement mes représentations, elle ne déduit pas que rien d'autre n'existe ; elle affirme seulement que, s'il existe autre chose, le sujet ne peut en aucune façon s'en saisir directement. Il peut seulement : « par l'intermédiaire de ses pensées subjectives, l'imaginer, le supposer, le penser, le connaître, ou peut-être ne le pas connaître ». (O. Liebmann, *L'analyse de la réalité*.)

Cette théorie croit énoncer une vérité évidente, absolument certaine, et qui se passe de toute preuve.

Voici comment Volkelt commence son livre sur la *Théorie de la connaissance de Kant* : « La première proposition fondamentale dont le philosophe doit se rendre compte, c'est que notre savoir ne s'étend tout d'abord à rien de plus qu'à nos représentations. Nos représentations sont les seules choses que nous puissions connaître directement. Et, justement parce que nous les connaissons directement, le scepticisme le plus radical ne pourra jamais nous enlever la connaissance de ces représentations. Par contre, le savoir qui dépasse nos représentations (je prends ce terme dans son sens le plus vaste, y comprenant aussi des phénomènes physiques), ce savoir n'est pas à l'abri du doute. C'est pourquoi l'on doit, *au début de la philosophie*, rejeter comme douteux tout savoir qui dépasse les représentations ». Mais ce que l'on pose là comme étant une évidence, résulte en réalité d'une opération de la pensée, qui se fait comme suit : L'homme du commun croit que les objets, tels qu'il les perçoit, existent réellement en dehors de sa conscience. Mais la physique, la physiologie et la psychologie paraissent enseigner que nos perceptions dépendent de notre organisation et que, par suite, nous ne pouvons rien savoir des choses que ce que cette organisation nous en transmet. Nos perceptions sont donc des modifications de notre organisme et non point des « choses en soi ».

Édouard von Hartmann a montré comment on poursuit ce raisonnement jusqu'à affirmer que nous n'avons aucun savoir direct, sauf de nos représentations, (voir son *Problème fondamental de la théorie de la connaissance*). Parce que nous trouvons, au dehors de notre organisme, des vibrations des corps et de l'air, qui se présentent à nous comme étant des sons, on en déduit que ce

que nous appelons « son » n’est absolument rien qu’une réaction subjective de notre organisme à ces mouvements du milieu extérieur. On prouve, de la même manière, que la couleur, la chaleur, ne sont que des modifications de notre organisme. Et l’on opine que ces deux sortes de perceptions sont provoquées en nous par des phénomènes extérieurs profondément différents de ce qu’est notre expérience subjective de la couleur ou de la chaleur. Lorsque ces phénomènes extérieurs excitent mes nerfs périphériques, j’éprouve des sensations thermiques, et lorsqu’ils s’adressent à mon nerf optique, j’éprouve des sensations lumineuses et colorées. La lumière, la couleur, la chaleur sont seulement les modes de réaction de mes nerfs sensitifs aux excitations du dehors. Même le toucher ne saurait me livrer les objets mêmes du monde extérieur, mais seulement les modifications de mon propre état. Dans l’esprit de la physique moderne, on peut imaginer que les corps sont composés de parties extrêmement petites, les molécules, et que ces molécules ne se touchent pas absolument, mais sont séparées les unes des autres par de petites distances. Il y a donc, entre elles, le vide. Et, à travers ce vide, elles exercent des attractions les unes sur les autres. Lorsque ma main s’approche d’un corps, les molécules de ma main ne sauraient en aucun cas toucher directement celles du corps, mais il demeure entre la main et le corps un certain espace, et ce que je ressens comme étant la résistance du corps n’est pas autre chose que l’effet d’une force répulsive que ses molécules exercent sur ma main. Je suis en dehors du corps, et je ne perçois que ses effets sur mon organisme.

En complément à ces théories, J. Muller (1801-1858) nous a donné celle des « énergies sensorielles spécifiques ». Elle consiste à dire que chacun de nos sens a la propriété particulière de ne réagir à toutes les excitations extérieures que d’une certaine façon déterminée. Lorsque quelque chose agit sur le nerf optique, nous percevons toujours de la lumière, que l’excitation ait été causée par ce que nous appelons lumière, ou par une pression, ou encore par un courant électrique. D’autre part, les mêmes excitations provoquent en chacun de nos organes sensoriels des sensations différentes. Il semble en résulter que ces organes sensoriels nous livrent ce qui se passe en eux, mais ne nous apprennent rien du monde extérieur. Chacun d’eux détermine les perceptions d’après sa propre nature.

La physiologie enseigne qu’il ne peut y avoir non plus aucune connaissance directe des phénomènes que les objets provoquent dans nos organes des sens. En étudiant ce qui a lieu dans l’organisme lui-même, elle trouve que les effets des mouvements de l’extérieur subissent déjà dans les organes des sens toutes sortes de transformations. C’est ce qui apparaît clairement en ce qui concerne, par exemple, l’œil et l’oreille. Tous deux sont des organes très compliqués qui transforment radicalement l’excitation extérieure avant de la transmettre au nerf qui leur correspond. Puis, de l’extrémité terminale du nerf, l’excitation déjà métamorphosée est transmise au cerveau. C’est là seulement que les organes cérébraux doivent être excités à leur tour. On en conclut que le phénomène extérieur a subi toute une série de transformations avant de parvenir à notre conscience. Le phénomène qui a lieu dans le cerveau est séparé du phénomène extérieur par une telle série de faits intermédiaires qu’il n’y a plus aucune ressemblance possible entre le premier et le dernier terme de la série. Le cerveau ne transmet finalement à la conscience ni les phénomènes extérieurs, ni ceux qui ont leur siège dans les organes sensoriels, mais seulement ceux qui ont leur siège dans le cerveau lui-même. Et même ceux-là, l’âme ne saurait les saisir directement. Ce que nous avons finalement dans notre conscience, ce n’est même pas le phénomène cérébral, c’est une *sensation*. Ma sensation de *rouge* n’a aucune ressemblance avec le phénomène qui se produit dans mon cerveau quand je vois du rouge. Cette expérience subjective n’est qu’un effet, dont la cause est le phénomène cérébral. C’est pourquoi Hartmann dit : « Ce que le sujet perçoit, ce ne sont jamais que des modifications de ses propres états psychiques, et rien d’autre ». D’ailleurs, lorsque j’éprouve des sensations, elles sont encore bien loin d’être groupées de manière à constituer l’objet de ma perception. Car le cerveau ne me fournit que des sensations isolées. Par exemple, la perception de dureté ou de mollesse m’est transmise à la fois par des sensations tactiles, des

sensations lumineuses et des sensations de couleur. Et cependant ces diverses sensations se trouvent réunies sur un seul objet. C'est l'âme qui doit opérer cette réunion. C'est-à-dire qu'avec les sensations isolées que lui transmet le cerveau, l'âme construit les corps extérieurs. Par exemple, mon cerveau me livre isolément, par des voies extrêmement diverses, les sensations visuelles, tactiles, et auditives, que mon âme va assembler en une représentation de trompette. Ce terme final du processus (représentation de la trompette) est précisément ce qui, dans ma conscience, apparaît en premier. Il n'y reste plus rien de ce qui, en dehors de moi, a été la cause initiale de tout ce processus, plus rien de la chose qui a agi sur mes organes sensoriels. L'objet extérieur s'est entièrement évanoui dans son trajet des sens au cerveau, et du cerveau à l'âme.

Il serait difficile de trouver un second monument de la pensée humaine qui ait été construit avec autant de pénétration que celui-ci, et qui, cependant, s'écroule plus facilement à l'examen. Voyons un peu, de plus près, comment on l'a édifié : on est parti tout d'abord de ce qui apparaît dans la conscience immédiate : la chose perçue. Puis on a montré que tout ce qui se trouve en cette chose serait absent pour nous si nous n'avions pas de sens : sans œil, pas de couleur. Par conséquent, a-t-on dit, la couleur n'existe pas encore en ce qui agit sur notre œil. Elle est enfantée par l'action réciproque de l'œil sur l'objet, et de l'objet sur l'œil. L'objet est donc dépourvu de toute couleur. Mais la couleur n'existe pas non plus dans l'œil ; car il n'y a dans l'œil qu'un processus physique ou chimique, qui est conduit par le nerf optique jusqu'au cerveau, où il en détermine un autre. Cet autre processus n'est toujours pas de la couleur. Elle apparaît seulement dans l'âme, lorsqu'elle y est provoquée par le processus cérébral. Et là, elle ne devient pas encore consciente, mais elle est transportée par l'âme sur un corps situé à l'extérieur. C'est sur celui-ci que l'on croit la percevoir. On a décrit un circuit complet, on a conscience d'un corps coloré.

Voilà la première partie de la démonstration. Maintenant, l'opération logique commence. Si je n'avais pas d'œil, le corps serait pour moi une chose incolore. Je n'ai donc pas le droit de dire que la couleur appartient au corps. Où donc se trouve-t-elle ? Je la cherche dans l'œil : en vain. Dans le nerf : en vain. Dans le cerveau : en vain. Dans l'âme, je la trouve bien, mais isolée du corps coloré. Pour trouver le corps coloré, il me faut revenir à mon point de départ. J'ai refermé le circuit. Je crois reconnaître comme un produit de mon âme ce que l'homme du commun croit exister au dehors, dans l'espace. Tout va bien tant qu'on en reste là. Mais là, il faut encore recommencer l'opération : je ne me suis préoccupé jusqu à présent que d'une chose : la perception extérieure dont j'avais auparavant, en tant qu'homme du commun, une opinion tout à fait fausse. Je me disais elle existe objectivement, telle que je la perçois. Or, je m'aperçois maintenant qu'elle disparaît en même temps que ma faculté de me la représenter, je m'aperçois qu'elle est seulement une modification de mes états psychiques. Ai-je encore le droit de la prendre comme point de départ de mes considérations ? Puisse encore dire qu'elle agit sur mon âme ? Cette table, dont j'avais cru qu'elle agissait sur moi et provoquait en moi sa représentation, il me faut, dorénavant, la considérer comme étant elle-même une représentation. Et puis, si je suis conséquent avec moi-même, je dois dire aussi que mes organes des sens, et tous les phénomènes dont ils sont le siège, sont choses purement subjectives. Je n'ai aucun droit de parler d'un œil réel, mais seulement de ma représentation d'un œil. Je dois en dire autant du processus nerveux et du processus cérébral, et autant du processus psychique lui-même, lequel consiste à édifier des objets avec la multitude confuse des sensations. Par conséquent si j'ai admis la première partie de la théorie et que j'étudie ensuite à nouveau les phases de mon acte de connaissance, ce dernier n'apparaît plus que comme un tissu de représentations, lesquelles, en cette qualité, sont incapables d'agir les unes sur les autres. Je n'ai pas le droit de dire que ma représentation de l'objet agit sur ma représentation de l'œil, et que ce contact engendre ma représentation de la couleur. Et je ne serai pas non plus tenté de le dire ; car il m'a suffi de remarquer que mes organes des sens et leurs activités, mes processus nerveux et mes processus psychiques ne me sont tous donnés que grâce à la perception, pour apercevoir

l'impossibilité de la théorie en question. Certes, sans l'organe sensoriel correspondant, il n'y a pour moi aucune perception. Mais sans perception il n'y a pas non plus d'organe sensoriel. Je puis passer de ma perception de la table à celle de l'œil qui la voit, à celle des nerfs du toucher qui la sentent ; mais ce qui se passe en cet œil, en ces nerfs, je ne puis le savoir à nouveau que par des perceptions. Et je m'aperçois bientôt que, dans le processus dont l'œil est le siège, il n'y a pas la moindre ressemblance avec ce qui est ma perception colorée. Je n'anéantis aucunement cette perception colorée en décrivant le processus qui a lieu dans l'œil pendant que je perçois. De même, il m'est impossible de retrouver la couleur dans les processus nerveux et cérébraux. Je ne fais, en tout cela, qu'unir de nouvelles perceptions, relatives à mon organisme, à celles que l'homme du commun trouve en dehors de lui. Je ne fais que passer d'une perception à l'autre.

De plus, la théorie que nous avons exposée contient une lacune. Je suis en mesure de suivre les phénomènes organiques de la sensation jusqu'aux centres nerveux, quoique, à vrai dire, les notions que j'en ai deviennent de plus en plus hypothétiques à mesure que je me rapproche de ces centres ; mais cette observation, *par l'extérieur*, cesse complètement après l'étude du processus cérébral (étude que je pourrais faire si j'avais les moyens physiques, chimiques, etc., d'observer le fonctionnement de l'encéphale). À partir de ce moment, c'est le rôle de l'observation intérieure, de l'introspection qui commence elle va de la simple sensation jusqu'à la synthèse des sensations élémentaires en « objet ». Entre l'examen du processus cérébral et l'expérience subjective de la sensation, la route que parcourt notre observation est discontinue.

La théorie qui a fait l'objet de ce chapitre (elle se nomme « idéalisme critique », par opposition à la conception primitive de la conscience ordinaire, qu'elle appelle « réalisme primitif »), commet la faute d'attribuer à *une certaine* perception un caractère de pure représentation, tandis qu'à l'égard *d'autres* perceptions, elle en demeure elle-même au stade de ce soi-disant « réalisme primitif », qu'elle prétendait combattre. Alors qu'elle tend à prouver la valeur purement représentative des perceptions, elle admet, sans critique, au rang de réalités objectives, les perceptions qui ont trait à l'organisme même du sujet percepteur, et, par-dessus tout cela, elle confond entièrement deux domaines d'observation radicalement distincts, entre lesquels on ne connaît aucun intermédiaire.

L'idéalisme critique ne peut réfuter le réalisme primitif qu'en admettant lui-même, à la façon de ce réalisme primitif, l'objectivité réelle de l'organisme humain. Dès l'instant où il s'aperçoit que les perceptions relatives à cet organisme sont du même ordre que les autres, il lui devient impossible de s'appuyer sur elles comme sur une base valide. Il lui faut même, dorénavant, considérer toute l'organisation subjective comme un complexus de représentations. Et cela lui enlève la possibilité de dire que le monde extérieur est un produit de cette organisation subjective. Il lui faudrait admettre, par exemple, que la représentation « couleur » n'est qu'une modification de la représentation « œil ». La thèse de l'idéalisme critique ne saurait être démontrée sans faire un emprunt au réalisme primitif. Pour réfuter celui-ci sur un terrain, elle l'admet sans conteste sur l'autre.

De tout ceci résulte une certitude : c'est que l'idéalisme critique ne peut se démontrer par des recherches faites dans le domaine perceptible, et que, par conséquent, la perception ne saurait être dépouillée, par ce moyen, de son caractère objectif.

Il est encore bien moins vrai que la proposition : « Le monde que je perçois est ma représentation », soit évidente par elle-même et se passe de preuve. Schopenhauer commence son ouvrage principal « *Le monde comme volonté et comme représentation* » ainsi qu'il suit :

« Le monde est ma représentation. Cette vérité est valable en ce qui concerne tout être vivant doué de connaissance, mais l'homme seul en fait un objet de conscience et de réflexion abstraite. Et lorsqu'il le fait, c'est que l'esprit philosophique s'instaure en lui. Il lui devient alors certain qu'il ne connaît ni soleil, ni terre ; mais seulement un œil qui voit le soleil, une main qui touche et sent la terre que l'univers dont il est entouré n'existe qu'à titre de représentation, c'est-à-dire qu'il est uniquement relatif au sujet. S'il existe une vérité qui puisse s'énoncer à priori, c'est celle-là. Elle est l'expression de la forme commune à toutes les expériences possibles et imaginables, forme beaucoup plus générale que ne le sont toutes les autres : temps, espace, causalité. Car toutes ces autres formes la présupposent ».

Toute la proposition de Schopenhauer se heurte à l'écueil que j'ai soulevé plus haut, à savoir que l'œil et la main ne sont pas moins des perceptions que le soleil et la terre. Et l'on pourrait répondre à Schopenhauer, en empruntant son propre langage : « Mon œil, qui voit le soleil, ma main, qui touche la terre, sont mes représentations aussi bien que le soleil et la terre eux-mêmes ». Il apparaît clairement que, ce disant, je réfute la proposition. Car seuls ma véritable main et mon véritable œil pourraient avoir le soleil et la terre en eux, comme modifications de leur être, mais non point mes représentations d'œil et de main. Or c'est de ces dernières *seules* que l'idéalisme critique a le droit de parler.

L'idéalisme critique est absolument impropre à former notre opinion sur le rapport de la perception à la représentation. Il ne saurait entreprendre la solution du problème que nous avons posé (*page 29*), à savoir : établir ce qui se produit dans une perception pendant que nous percevons, et ce qui doit exister en elle auparavant. Il faut chercher cette solution par d'autres méthodes.

LA CONNAISSANCE DU MONDE

Il ressort des pages qui précèdent qu'il est impossible de démontrer, par l'examen du contenu de nos perceptions, que ces dernières sont de pures représentations. Pour faire cette démonstration, on a tenté d'établir que, si la perception s'effectue conformément aux données du réalisme primitif sur notre organisation psychique et corporelle, cette perception ne fournit point des « choses en soi », mais des « représentations » des choses. Si donc le réalisme primitif, développé logiquement, mène à des conclusions qui sont exactement le contraire de ses prémisses, c'est que ces prémisses sont impropres à nous servir de base philosophique, et qu'il faut les abandonner. En tout cas, il est inadmissible que l'on accepte les conclusions en rejetant les prémisses, comme fait l'idéalisme critique, qui énonce : « Le monde est ma représentation », et qui le démontre comme nous l'avons dit ci-dessus. (Édouard von Hartmann, dans « *Le problème fondamental de la théorie de la connaissance* », donne de cette démonstration un exposé complet.)

Si la justesse de l'idéalisme critique est une chose, la force persuasive de ses démonstrations en est une autre. Pour ce qui est de sa justesse, nous verrons plus loin ce que nous devons en penser. Quant à la force persuasive de ses démonstrations, elle est nulle. Lorsqu'on construit une maison, et qu'au moment où l'on bâtit le premier étage, le rez-de-chaussée s'écroule, il est fatal que le premier étage s'écroule en même temps. Ainsi se comportent vis-à-vis l'un de l'autre le réalisme primitif et l'idéalisme critique.

Si l'on admet que tout l'univers perçu n'est qu'une somme de représentations, autrement dit, d'*effets* que produisent sur notre âme des choses qui nous sont inconnues, on applique naturellement le problème de la connaissance non point à ces représentations présentes dans notre âme, mais aux « choses en soi » situées au delà de notre conscience, et indépendantes de nous. On se pose alors la question suivante : Étant donné que les choses sont inaccessibles à notre observation *directe*, dans quelle mesure pourrons-nous les connaître *indirectement* ? On ne se préoccupe plus des lois intimes qui conditionnent entre elles nos perceptions conscientes, mais seulement de leurs *causes* inaccessibles à la conscience, et dont on croit l'existence indépendante de l'homme (tandis que les perceptions s'évanouissent dès que nous en détournons nos fonctions sensorielles). Pour cette philosophie, la conscience est comme un miroir, dans lequel les reflets des choses disparaissent dès que la surface du miroir ne leur est plus exposée. Celui qui ne voit pas les choses elles-mêmes, mais seulement leur reflet, se trouve dans l'obligation de se renseigner sur ces choses par des déductions qu'il tire de leur reflet. Tel est le point de vue de la science moderne ; elle n'emploie la perception qu'à titre de moyen suprême pour acquérir des notions sur les phénomènes *réels* de la matière, qui sont situés, croit-elle, derrière cette perception. Lorsque le partisan de l'idéalisme critique ne nie pas toute existence, toute sa soif de connaissance tend à atteindre, par l'intermédiaire de la perception, la réalité qui se cache derrière elle. Son étude néglige le monde subjectif des représentations, pour s'appliquer à la cause génératrice de ces représentations.

Mais il arrive aussi que le philosophe de cette école aille jusqu'à se dire : Je suis emprisonné dans le monde de mes représentations, je n'ai aucun moyen d'en sortir. Si je pense une chose située derrière mes représentations, cette pensée elle-même n'est qu'une de mes représentations. Cet idéalisme, alors, se met à nier les « choses en soi », ou à déclarer qu'elles n'ont, du point de vue humain, aucune signification, c'est-à-dire qu'elles sont comme si elles n'existaient pas, parce que nous ne pouvons rien savoir d'elles.

L'idéalisme critique, alors, considère l'univers entier comme un rêve vis-à-vis duquel toute tentative de connaissance est simplement absurde. Il sépare alors les hommes en deux catégories : les primitifs, qui prennent leurs propres hallucinations pour des choses réelles ; les sages, qui ont compris le néant de cet univers de rêve, et perdent peu à peu tout désir de s'en préoccuper. Ces philosophes en arrivent à considérer que le propre *moi* lui-même est illusoire. De même que, parmi les images de nos rêves nocturnes, notre propre image parfois nous apparaît, de même, la représentation du *moi* s'ajoute, dans la conscience éveillée, à la représentation du monde extérieur. Ce que nous avons alors dans notre conscience n'est pas notre véritable moi, mais seulement notre représentation du *moi*. Or, si l'on nie qu'il existe des choses, ou, tout au moins, que l'on puisse rien savoir d'elles, on doit également nier l'existence du *moi* et, *a fortiori*, la possibilité de le connaître. L'idéalisme critique va jusqu'à déclarer : « Toute réalité se transforme en un rêve merveilleux, où il n'y a plus ni existence sur laquelle s'édifie le rêve, ni esprit où habite le rêve ; un rêve qui n'est solidaire de lui-même que par le rêve » (Fichte, *la Destination de l'homme*).

Lorsqu'on croit avoir ainsi reconnu que l'existence immédiate est un rêve, il importe peu qu'on rapporte ses représentations à des choses réelles ou que l'on suppose que rien n'existe au-delà ; c'est la vie elle-même qui perd tout intérêt scientifique. Pour la théorie qui croit épuiser, lorsqu'elle a parlé du rêve, la somme de ce qui nous est accessible, toute science est une folie. Pour l'autre théorie, qui se croit autorisée à déduire de nos représentations l'existence des « choses en soi », la science ne peut consister que dans la recherche de ces « choses en soi ». La première de ces conceptions peut être nommée l'*illusionnisme* absolu ; la seconde a été nommée par Édouard von Hartmann, qui est son représentant principal, *le Réalisme Transcendantal*[1].

Ces deux théories ont ceci de commun avec le réalisme primitif, qu'elles cherchent à prendre pied dans l'univers grâce à un examen de la perception. Mais il leur est impossible de trouver, là, le sol ferme.

Il se pose, pour le réaliste transcendantal, une question de toute importance : comment le *moi* produit-il, de lui-même, le monde des représentations ? Ce monde des représentations, qui nous est offert, et qui disparaît dès que nous fermons nos sens au monde extérieur, ne peut éveiller l'intérêt que s'il est le moyen de connaître immédiatement le monde de l'*en soi*. Si les données de l'expérience étaient des représentations, notre vie quotidienne ressemblerait à un rêve, et la connaissance du véritable état de faits ressemblerait à un éveil. Même nos rêves nocturnes nous intéressent aussi longtemps que nous rêvons, et que, par conséquent, nous ne perçons pas à jour la nature illusoire du rêve. Mais, au moment où nous nous éveillons, nous ne nous demandons plus quel est le rapport intérieur de nos rêves entre eux : nous cherchons les phénomènes physiques, physiologiques et psychologiques qui sont à leur base. De même, le philosophe ne saurait s'intéresser à des rapports de détail, faisant partie d'un monde qu'il tient pour sa représentation. Au

1. Cette conception se nomme transcendantale, parce qu'elle affirme que l'on ne peut rien connaître directement des choses en soi, mais que l'on peut indirectement et par *induction* passer, de l'élément subjectif connu, à l'élément inconnu situé au delà du subjectif (transcendant). La chose en soi, dans cette philosophie, est au delà du domaine immédiatement connaissable, c'est-à-dire qu'elle est transcendante. Mais on peut, transcendantalement, rapporter notre monde au monde transcendant. La conception d'Hartmann se nomme réalisme, parce que, au delà du subjectif (idéel), elle atteint le transcendant (réel).

cas où il accorde l'existence d'un *moi* réel, il ne cherchera pas comment les représentations se rapportent les unes aux autres, mais ce qui se produit, dans l'âme indépendante d'elles, pendant leur apparition et pendant leur succession. Lorsque je rêve que je bois un vin qui me cause une irritation dans la gorge, et qu'ensuite je me réveille en toussant (voir Weigandt, *L'origine des, Rêves*), l'action qui se déroulait en rêve cesse de m'intéresser dès l'instant où je me réveille. Mon attention ne se dirige que sur les phénomènes physiologiques et psychologiques par lesquels le besoin de tousser s'est exprimé symboliquement dans le rêve. De même, le philosophe, dès l'instant où il se persuade de la nature représentative du monde, doit immédiatement passer, de ce monde, à la réalité cachée qu'il manifeste. Évidemment, la chose devient plus difficile lorsque l'illusionnisme va jusqu'à nier entièrement l'existence du *moi*, ou le tient pour inconnaissable. Car s'il existe, en face de l'état de rêve, un état de veille qui permet de percer à jour la nature du rêve, ses lois intimes, et de les ramener à des phénomènes réels, on ne voit pas immédiatement, par contre, qu'aucun état serve de correctif analogue à notre conscience ordinaire. Or, se ranger à cette opinion, c'est méconnaître qu'il y a, en fait, une activité qui se comporte vis-à-vis de la simple perception comme la veille se comporte vis-à-vis du rêve. Cette activité, c'est la *pensée*.

On ne saurait reprocher à l'homme primitif ce manque de clairvoyance. Cet homme, en effet, s'adonne à la vie et tient les choses pour réelles dans la forme où elles s'offrent à son expérience. Mais le premier pas que l'on fait pour sortir de cet état primitif mène à se demander comment la pensée se comporte-t-elle vis-à-vis de la perception ? Peu importe que la perception subsiste ou non, avant et après mon acte de perception, dans la forme où elle m'a été donnée. Quoi que je déclare à son sujet, je ne puis le faire que par l'auxiliaire de la pensée. Lorsque je dis : « Le monde est ma représentation », j'énonce le résultat d'un travail de ma pensée. Et si ma pensée est inapte à s'appliquer à l'univers, ce que j'énonce est faux. Entre la perception et toute proposition la concernant, il y a eu intervention de la pensée.

Nous avons déjà marqué (*page 19*) la raison pour laquelle, durant l'observation des choses, nous laissons généralement passer inaperçu le rôle de la pensée. Cela résulte du fait que notre attention se fixe sur l'objet que nous pensons, et ne peut s'appliquer en même temps à la pensée elle-même. C'est pourquoi la conscience de l'homme simple traite la pensée comme une activité qui n'a rien à voir avec les objets, une activité qui demeure à part de ceux-ci et qui se borne à les considérer. Lorsqu'un penseur trace le tableau des apparences de l'univers, ce tableau n'est généralement pas considéré comme une partie des choses réelles ; on croit généralement qu'il n'existe que dans la tête de l'homme. L'univers, dit-on, est absolument achevé quant à toutes ses substances et toutes ses énergies, et l'homme trace un tableau de cet univers achevé. Il est permis de demander à ceux qui pensent de la sorte : De quel droit affirmez-vous que l'univers est achevé sans la pensée ? Est-ce que l'univers n'engendre pas la pensée dans la tête de l'homme avec autant de nécessité qu'il engendre la fleur sur la plante ? Plantez une graine dans la terre. Elle pousse une racine et une tige. Elle développe des feuilles et des fleurs. Mettez-vous en face de la plante. Elle se joint dans votre âme à un certain concept. Pourquoi ce concept appartient-il moins à la plante que sa feuille et sa fleur ? Vous dites : « La feuille et la fleur sont là sans qu'aucun sujet les perçoive, par contre le concept n'apparaît que lorsque l'homme considère la plante ». Fort bien. Mais la feuille et la fleur aussi n'apparaissent que si la terre est là pour recevoir la graine de la plante, que si l'air et la lumière sont là, pour permettre son épanouissement. De la même manière, le concept de la plante apparaît quand une conscience pensante s'approche de cette plante.

Il est absolument arbitraire de tenir pour une totalité, pour un tout achevé, ce que nous apprenons des choses par la simple perception, et d'y ajouter l'activité pensante comme un surplus qui n'a rien à faire avec les choses elles-mêmes. Si je vois aujourd'hui un rameau portant un bouton de rose, l'image qui s'offre à ma perception est, tout d'abord, une image achevée ; mais que je

mette le rameau de rosier dans l'eau, et, demain, j'aurai de mon objet une image toute nouvelle. Si je ne détourne pas mon regard de ce bouton de rose, je le verrai passer de l'état actuel à son état futur par d'innombrables phases formant une continuité. L'image qui s'offre à un instant quelconque n'est qu'une découpure, faite au hasard, dans un objet qui est en perpétuel devenir. Si je ne mets pas le rameau dans l'eau, tous ces états dont il avait la possibilité ne se développent pas. Je peux également être empêché d'observer demain ma fleur, et je n'en aurai, en ce cas, qu'une image incomplète. Ce serait une opinion dépourvue de toute objectivité que celle qui, devant l'image passagère, obtenue à un instant quelconque, déclarerait : « Ceci est la réalité ».

Il en va de même de ceux qui prétendent qu'une chose est constituée par la somme des caractéristiques de la perception qu'elle fournit. Il serait parfaitement possible qu'un esprit reçût le concept en même temps que la perception, et sans aucune séparation entre ces deux termes. Un esprit de cette sorte n'aurait jamais l'idée de considérer le concept comme un terme n'appartenant pas à la chose. Il serait obligé de lui attribuer une existence inséparable de la chose.

Un exemple expliquera mieux ce que j'entends dire. Lorsque je jette une pierre en l'air, dans une direction horizontale, je vois cette pierre occuper successivement des lieux différents. Je réunis ces lieux par une ligne. J'apprends, en mathématique, à connaître diverses formes linéaires, en particulier celle de la parabole. J'apprends que la parabole apparaît lorsqu'un point se meut selon certaines lois. Lorsque j'examine ensuite les conditions dans lesquelles la pierre lancée se meut, je trouve que la ligne de son mouvement est identique à celle que je connais sous le nom de parabole. Que la pierre décrive une parabole, cela s'ensuit des conditions données, et en résulte nécessairement. La forme de la parabole appartient à l'ensemble du phénomène au même titre que tous les autres éléments. Pour l'esprit que nous supposions plus haut, et qui n'aurait pas besoin de prendre le détour de la pensée, il n'y aurait pas une simple suite de perceptions visuelles montrant la pierre en différents endroits, mais il y aurait aussi, indissolublement liée au phénomène, la forme parabolique que *nous* lui ajoutons par l'exercice de notre pensée.

Si les objets nous sont donnés de prime abord *sans* leur concept, cela tient à notre organisation spirituelle, et non point à ces objets eux-mêmes. Nous sommes organisés de telle sorte que les éléments constitutifs de chaque chose nous arrivent de deux sources : celle de la *perception* et celle de la *pensée*.

La manière dont je suis organisé pour appréhender les choses n'a rien à voir avec la nature même de ces choses. La scission entre la perception et la pensée n'existe qu'à l'instant où moi, observateur, je m'adresse à ces choses. On ne saurait établir quels éléments appartiennent à la chose, et quels éléments ne lui appartiennent point, d'après le mode de connaissance par lequel j'accède à ces éléments.

L'homme est un être limité, un être compris parmi d'autres êtres. Son existence est liée au temps et à l'espace. Il ne peut donc jamais lui être donné qu'une partie limitée de l'univers. Mais cette partie limitée se relie, dans le temps comme dans l'espace, au reste de l'univers. Si notre existence était accordée aux choses de telle manière que chaque phénomène de l'univers fût *notre* phénomène, alors la différence entre les choses et nous n'existerait pas. Et il n'y aurait pas alors, pour nous, de choses multiples. Tout le devenir se fondrait en une continuité. Le cosmos serait une unité, une totalité fermée. Le fleuve du devenir coulerait sans nulle interruption. C'est à cause de notre limitation que nous voyons sous forme de multiplicité, ce qui, en réalité, est une unité. Par exemple, la qualité de *rouge* n'existe nulle part à l'état isolé. Elle est liée de toutes parts à d'autres qualités auxquelles elle appartient et sans lesquelles elle ne pourrait subsister. Mais il nous est nécessaire d'extraire de l'univers des éléments isolés et de les considérer à part. D'un ensemble de

couleurs multiples, notre œil ne peut saisir les couleurs que séparément et successivement. D'un système indivisible de concepts, notre entendement ne peut saisir que des concepts isolés. Ce morcellement est un acte subjectif, qui s'explique par ce fait que nous ne sommes pas identiques au devenir universel, mais que notre être n'en est qu'un membre limité parmi d'autres membres.

Tout dépend, à présent, de la position que nous allons déterminer comme étant celle de *notre* être parmi les autres êtres. Cette détermination ne doit pas être confondue avec la simple conscience du *moi*. Celle-ci repose sur la perception, comme la conscience de toutes les autres choses. L'auto-perception me montre une somme de qualités que je réunis en une conception de ma personnalité comme je réunis « jaune », « métallique », etc., en une conception « or ». L'auto-perception ne me mène point au delà de ce qui m'appartient. Il faut la distinguer de la détermination *pensante* de mon *moi*. De même que, par la pensée, j'insère une perception isolée dans la totalité de l'univers, de même, par la pensée, j'incorpore au devenir universelles les perceptions que je fais en moi-même. Mon auto-perception m'enferme dans certaines limites ; ma pensée ignore ces limites. En ce sens, je suis un être double. Je suis enfermé dans ces limites que je perçois comme étant celles de ma personnalité ; mais je suis porteur d'une activité qui, du haut d'une sphère supérieure, détermine mon existence.

Notre pensée n'est pas individuelle comme notre sensibilité. Elle est universelle. Si elle acquiert un caractère individuel en chacun de nous, c'est seulement parce que nous la rapportons à notre sensibilité. Les hommes se distinguent les uns des autres par les nuances particulières dont ils revêtent l'essence universelle de la pensée. Un triangle n'a qu'un concept. Il n'importe pas au contenu de ce concept que ce soit la conscience humaine A ou B qui le conçoive. Mais chacune de ces consciences humaines le conçoit d'une manière individuelle.

Contre la vérité que nous venons d'énoncer, il y a, dans l'esprit des hommes, un préjugé fort difficile à vaincre. Ils arrivent péniblement à admettre que le concept de triangle, tel qu'il existe dans ma tête, soit le même que dans la tête de mon voisin. L'homme spontanément, se croit créateur de ses concepts. Il croit, en conséquence, que chaque personne possède ses concepts en propre. La pensée philosophique doit s'imposer, comme toute première tâche, de vaincre ce préjugé. Le concept unique du triangle ne devient pas multiple par le fait qu'il est pensé par des esprits multiples. Car la pensée de ces esprits multiples est, elle-même, une unité.

La pensée est l'élément par lequel nos individualités multiples se réunissent au cosmos, pour former un tout. Tant que nous avons des sensations, des sentiments, et des perceptions, nous sommes isolés ; mais lorsque nous pensons, nous sommes l'être unique et indivisible qui pénètre tout. Telle est la raison profonde de la dualité de notre nature. Nous sentons naître en nous une force d'un caractère absolu, une force qui est universelle, mais nous n'apprenons pas à la connaître à sa source même qui serait pour ainsi dire le centre du monde ; nous la trouvons à un point de la périphérie. Si nous la saisissions à sa source, nous connaîtrions, dès l'instant où nous deviendrions conscients, le mot de toute l'énigme universelle. Mais comme nous nous trouvons en un point de la périphérie, et comme notre propre existence est soumise à certaines limites, il nous faut apprendre à connaître le domaine extérieur à notre être ; c'est ce que nous faisons par l'auxiliaire de la pensée, parce qu'elle est en quelque sorte le prolongement que l'être global de l'univers envoie en nous.

La soif de connaître résulte précisément en nous de ce que la pensée, présente en nous, dépasse notre existence particulière et se rapporte à la vie universelle du cosmos. Les êtres dépourvus de pensée ignorent la soif de connaître. Lorsqu'ils se trouvent en face d'autres objets, il ne se pose en eux nulle question. Les autres objets leur demeurent extérieurs. Au contraire, chez les êtres pensants, les objets extérieurs font surgir le concept. Il est, parmi les éléments de l'objet, celui

que nous recevons non plus du dehors, mais du dedans de notre être. L'équilibre et l'union des deux éléments, l'un extérieur, l'autre intérieur, tel est le but même de la *connaissance*.

Par conséquent, la perception n'est pas une chose achevée ni complète en soi, mais seulement une face de la réalité totale. L'autre face, c'est le concept. L'acte de connaissance est la synthèse de la perception et du concept. Perception et concept, à eux deux, forment la totalité de l'objet.

Les considérations qui précèdent ont prouvé qu'il est inutile de chercher, dans les êtres particuliers qui composent l'univers, un autre élément commun que l'élément idéel fourni par la pensée. Toutes les tentatives que l'on a faites pour trouver une unité cosmique qui diffère de celle que nous acquérons par l'examen pensant de nos perceptions, ont forcément échoué. Cette unité ne peut être ni un Dieu humain, personnel, ni la Force, ni la Matière, ni la Volonté privée d'intelligence (Schopenhauer). Toutes ces entités n'appartiennent qu'à un domaine limité de notre observation. Nous ne trouvons la personnalité limitée, humaine, qu'en nous ; nous ne trouvons la force et la matière que dans les choses extérieures. En ce qui concerne la volonté, elle ne peut être considérée que comme la manifestation active de notre personne limitée. Schopenhauer veut éviter de faire supporter l'unité universelle par la pensée « abstraite », et il cherche à sa place quelque chose qui lui paraisse d'une réalité plus immédiate. Ce philosophe croit que nous ne nous rapprocherons jamais de l'univers en le considérant comme un monde extérieur :

« En fait, on ne trouverait jamais la signification d'un univers qui n'est que ma représentation, ou le passage de cette pure représentation subjective à ce qu'elle peut être en dehors de moi, — on ne trouverait jamais cette signification si l'observateur n'était rien de plus que sujet connaissant (tête d'ange ailée, sans corps). Mais cet observateur est enraciné dans l'univers, il y est situé en qualité d'*individu*, c'est-à-dire que sa connaissance, qui est le porteur du « monde comme représentation » et qui le conditionne, est réellement transmise par un corps, dont les affections, nous l'avons montré, fournissent un point de départ pour la compréhension de ce monde. Ce corps n'est pour le sujet connaissant qu'une représentation comme les autres, un objet parmi les objets : les mouvements, les actions de ce corps ne lui sont pas connus d'une autre manière que les changements des autres objets de connaissance, et lui resteraient également étrangers et incompréhensibles si leur sens ne se dévoilait à lui d'une tout autre manière... Le sujet de la connaissance, par son identité avec le corps, est individu, et ce corps lui est donné selon deux modes différents : une fois comme représentation de son intelligence, à titre d'objet parmi les autres et soumis aux mêmes lois que ceux-ci et, une autre fois, d'une tout autre manière, à savoir, dans cette chose intimement connue de lui que désigne le mot *volonté*. Chaque véritable acte de sa volonté, est forcément un mouvement de son corps. Il ne peut pas vouloir réellement un acte sans, en même temps, percevoir que cet acte se manifeste par des mouvements de son corps. L'acte volontaire et les actions du corps ne sont pas deux états différents objectivement reconnus et liés par une causalité ; ils ne se trouvent pas dans un rapport de cause et d'effet. Ils sont une seule et même chose, mais donnée par deux voies radicalement différentes : une fois tout à fait directement, et une fois dans la représentation de l'intelligence. »

Schopenhauer se croit autorisé, par ces explications, à voir dans le corps de l'homme l'« *objectité* » de sa volonté. Il croit sentir *in concreto*, dans les actions du corps, une réalité *immédiate*, la « chose en soi ». Nous lui objecterons que les actions de notre corps ne nous sont connues que par des auto-perceptions. Dès que nous voulons *connaître* leur nature, nous ne le pouvons que par l'auxiliaire de la pensée, c'est-à-dire en les incorporant au système *idéel* de nos concepts.

L'idée que la pensée est une chose abstraite, privée de réalité concrète, est profondément

ancrée dans la conscience courante des hommes ; l'on croit le plus souvent que cette pensée est apte tout au plus à nous donner un « pendant » idéel de l'unité du monde, mais non point cette unité elle-même. Tant que l'on en juge de la sorte, c'est que l'on ne s'est point rendu compte de ce qu'est la perception sans le concept. Examinons le monde de la perception : il apparaît comme une simple juxtaposition dans l'espace, et comme une simple succession dans le temps, comme un agrégat chaotique d'objets isolés. Ces choses qui apparaissent, puis disparaissent, dans ce champ de la perception, n'ont entre elles aucun rapport direct qui se puisse percevoir. Là, le monde n'est qu'une multitude d'objets égaux en valeur. Aucun de ces objets ne joue un rôle plus considérable que l'autre. Pour savoir qu'un objet a plus d'importance qu'un autre, il nous faut interroger notre pensée. Si la pensée ne fonctionne pas, un organe rudimentaire quelconque, ne jouant aucun rôle dans l'économie d'un animal, semble avoir la même valeur que les parties les plus considérables de son organisme. Pour éclairer le sens que possède tel ou tel détail, relativement aux autres détails, il faut que la pensée jette le pont d'un être à l'autre. Cette activité pensante est donc d'une richesse concrète lorsqu'il s'agit de savoir pourquoi l'escargot possède un organisme inférieur à celui du lion, il faut vraiment un contenu concret. La simple vue de ces animaux, la perception, ne me donne aucun élément concret capable d'enseigner quelle est la perfection de leurs organismes.

Ce contenu concret, la pensée l'apporte à la rencontre de la perception ; elle le puise au monde des concepts et des idées. Contrairement au contenu perceptif qui nous est donné du dehors, le contenu idéel apparaît *en nous*. Nous appellerons *intuition* la forme sous laquelle il apparaît de prime abord. L'intuition est à la pensée ce que l'*observation* est à la perception. Intuition et observation sont les sources de notre connaissance. Nous restons étrangers aux choses que nous observons, tant que nous n'avons pas en nous l'intuition qui leur correspond, et qui complète la réalité dont la perception ne donne qu'une partie. L'homme qui n'a pas le don de trouver, pour chaque chose, l'intuition correspondante, ne peut accéder à la pleine réalité. De même que l'individu atteint de daltonisme ne voit que des nuances de clair et d'obscur, sans aucune qualité colorée, de même l'individu privé de faculté intuitive n'a que des fragments de perception, qui demeurent sans relation les uns avec les autres.

Expliquer une chose, la rendre *compréhensible*, cela veut dire qu'on la replace dans l'ensemble de rapports dont elle avait été arrachée par la conformation spécifique de notre être, définie ci-dessus. Il n'existe aucune chose qui soit séparée du tout. La séparation des choses n'a qu'une valeur subjective, elle n'existe qu'au sein de notre organisation. Pour nous, le tout se divise en : haut et bas, avant et après, cause et effet, objet et représentation, matière et force, objet et sujet, etc.. Ce qui, de la sorte, apparaît séparément à notre observation, se relie ensuite membre à membre grâce au monde indivisible de l'intuition ; la pensée nous permet de refondre en un tout ce que la perception avait séparé.

Le caractère énigmatique des objets tient à leur isolement. Or, cet isolement est provoqué par nous, et il peut prendre fin grâce à nous.

Hors de la pensée et de la perception, rien ne nous est directement donné. Dès lors se pose la question suivante : qu'advient-il des considérations que nous avons faites plus haut sur la signification de la perception ? Nous avons reconnu que la démonstration, faite par l'idéalisme critique, de la subjectivité des perceptions, s'écroulait d'elle-même ; mais la fausseté de cette démonstration ne prouve pas que la chose soit une erreur. L'idéalisme critique ne fait pas sa démonstration à partir de la nature absolue de la pensée, mais il la base sur ce fait que le réalisme primitif, poursuivi jusqu'en ses conséquences, se réfute de lui-même. Qu'arrive-t-il lorsqu'on part de la nature absolue de la pensée ?

Admettons qu'une certaine perception apparaisse dans ma conscience, par exemple le « rouge ». Cette perception, à la mieux examiner, se montre liée à d'autres perceptions : par exemple, à une certaine figure, à certaines sensations thermiques ou tactiles. Ce rapport, je dis qu'il est un objet du monde des sens. Je puis alors me demander : qu'y a-t-il encore dans cette portion d'espace où ces premières perceptions me sont apparues ? J'y trouverai des phénomènes mécaniques, chimiques et autres. Je vais alors plus loin, j'examine les phénomènes qui constituent le passage de l'objet à mes organes des sens. Je trouve, par exemple, des mouvements produits dans un milieu élastique, et dont la nature est foncièrement différente de ce qu'est ma perception originelle. Si je poursuis mon chemin, de l'organe des sens, jusqu'à l'encéphale, j'obtiens un résultat semblable. En chaque nouveau domaine, je fais de nouvelles découvertes ; mais ce qui relie entre elles toutes ces perceptions éparses dans le temps et l'espace, c'est ma pensée. Les vibrations qui transmettent le son dans l'air me sont données à titre de perceptions comme le son lui-même. Seule, la pensée organise ces perceptions et les montre dans leurs relations réciproques.

Nous n'avons aucun droit à dire qu'il existe, en dehors de ce qui est immédiatement perceptible, une autre réalité que les rapports idéels des perceptions entre elles (rapports que la pensée peut connaître). La relation des *objets* de perception à un *sujet* percepteur est purement idéelle, c'est-à-dire, elle ne peut s'exprimer qu'en concepts. Si les choses étaient telles qu'il me soit possible de percevoir comment l'objet de perception affecte le sujet percepteur, ou, au contraire, si je pouvais observer l'édification de l'image de perception par le sujet, il serait possible de parler comme le font la physiologie moderne et l'idéalisme critique qui repose sur elle. Cette philosophie prend une relation idéelle (de l'objet au sujet) pour un processus, dont on ne pourrait parler comme elle le fait que s'il était possible de le percevoir. La proposition « sans œil sensible à la couleur, point de couleur » ne peut donc en aucun cas signifier que l'œil engendre la couleur, mais seulement qu'il existe entre la perception « couleur » et la perception « œil » un rapport idéel accessible à notre pensée. La science empirique aura à établir comment se comportent les unes vis-à-vis des autres les propriétés de l'œil et celles de la couleur ; grâce à quels organes l'œil transmet la perception des couleurs, etc.. Je puis observer comment les perceptions se succèdent, et comment elles s'agencent dans l'espace et je puis exprimer conceptuellement les résultats de mes observations mais je ne saurais jamais percevoir comment une perception naît du non-perceptible. Tous les efforts que l'on peut faire pour trouver entre les perceptions autre chose que des relations de pensée, sont d'avance condamnés à l'échec.

Qu'est-ce donc que la perception ? Ainsi posée d'une manière générale, la question est absurde. La perception se manifeste toujours par un contenu précis et concret. Ce contenu est une donnée immédiate, il est entièrement constitué par cette donnée. La seule question est de savoir ce qu'il est hors de la perception, c'est-à-dire pour la pensée. Le problème de la nature en soi des perceptions ne peut donc se résoudre qu'en le transportant à l'intuition conceptuelle correspondante. De ce point de vue là, on ne peut plus poser, à la manière de l'idéalisme critique, la question de la subjectivité de la perception. On ne peut plus qualifier de « subjectif » que ce qui a été perçu comme appartenant au sujet. Créer un lien entre l'objectif et le subjectif, cela n'est point l'affaire d'un processus réel au sens primitif de ce mot, c'est-à-dire d'un phénomène perceptible, mais seulement l'affaire de la pensée. Nous tiendrons donc pour objectif ce que la perception trouve situé en dehors du sujet. Mon sujet percepteur demeure perceptible pour moi lorsque la table qui était devant moi disparaît à mon regard. L'observation de la table a provoqué en moi une transformation qui demeure par la suite. Je garde la faculté de recréer l'image de la table. Cette faculté d'engendrer une image est dès lors inséparable de moi. La psychologie nomme cette image une représentation de la mémoire, mais elle est la seule chose que l'on puisse à bon droit nommer une *représentation*. Elle résulte du changement provoqué en moi par la présence de la table. Non point le changement de quelque *moi* « en soi », caché derrière les perceptions, mais le changement de mon sujet perceptible

lui-même. La représentation est donc une perception subjective, par opposition à la perception objective qui se fait en présence de l'objet. Parce que l'idéalisme critique a confondu ces deux perceptions, l'une subjective, l'autre objective, il a été amené au malentendu que nous avons signalé plus haut : « le monde est ma représentation ».

Il ne s'agit plus maintenant que de préciser le concept de *représentation*. Ce que nous avons défini jusqu'à présent, ce n'est point le concept de la représentation, mais seulement la voie par laquelle on trouve cette dernière dans le champ perceptible. Lorsque nous aurons précisé le concept de représentation, il nous sera possible de nous expliquer clairement le rapport de la représentation à l'objet. C'est là ce qui nous permettra de franchir la limite au delà de laquelle le rapport du sujet humain à l'objet, et par conséquent à l'univers, échappe au domaine purement conceptuel, et descend dans la vie concrète, *individuelle*. Et, lorsque nous saurons ce que nous pouvons saisir de l'univers, il nous sera facile d'en déduire notre conduite. On ne peut agir de toutes ses forces que lorsque l'on connaît l'objet auquel on consacre son activité.

APPENDICE À LA NOUVELLE ÉDITION (1918)

La conception philosophique que nous venons d'examiner peut être considérée comme une manière de voir à laquelle l'homme est amené tout naturellement, dès qu'il commence à réfléchir sur ses rapports avec l'univers. Là, il s'engage dans une impasse où les pensées s'évanouissent à mesure qu'il les croit tenir. Il ne suffit pas de réfuter simplement cette conception philosophique, il est nécessaire de la vivre intérieurement, afin d'apercevoir l'abîme d'erreur auquel elle mène, et d'en trouver l'issue. Si l'on se doit de lui faire place dans des considérations comme celles-ci sur le rapport de l'homme à l'univers, ce n'est pas parce que l'on désire réfuter d'autres penseurs dont on trouve l'opinion erronée. C'est parce qu'il faut connaître l'abîme d'erreur qui guette l'homme lors de ses premières réflexions sur ces choses. Il faut que l'on arrive à comprendre comment on réfute *soi-même* le résultat de ses premières réflexions. C'est dans cet esprit que les exposés ci-dessus ont été écrits.

Celui qui veut se faire une opinion sur le rapport de l'homme à l'univers, se rend compte qu'il établit au moins une partie de ce rapport lorsqu'il se représente les choses et les phénomènes. Par là, son attention se détourne de ce qui est en dehors pour s'appliquer à ce qui est en *dedans* de l'homme : les représentations. L'homme commence alors à se dire : Je ne puis avoir de rapport avec aucune chose, avec aucun phénomène, sans qu'une représentation s'élève en moi. De là, il n'y a qu'un pas à faire pour se dire : Je n'ai d'autre expérience que celle de mes représentations ; je ne sais rien du monde extérieur que ce qui en est la représentation en *moi*. Concevoir cette opinion, c'est abandonner le point de vue *primitif* qu'on avait avant de réfléchir sur le rapport de l'homme à l'univers. Arrivé là, on croit avoir affaire aux choses réelles. Mais si l'on réfléchit plus consciemment sur soi-même, on se voit obligé d'abandonner ce point de vue. On s'aperçoit qu'il est impossible d'atteindre une réalité dans le sens où l'entend le réalisme primitif, mais seulement ses représentations. Celles-ci s'interposent entre l'être propre de l'homme et le soi-disant monde réel entendu au sens du réalisme primitif. Ce monde réel-là, l'homme ne peut plus y accéder à travers le voile des représentations. Il lui faut se résigner à être aveugle quant à cette réalité-là. Ainsi se forme la croyance en une « chose en soi » inaccessible à la connaissance. Tant que l'on se borne à considérer l'union du monde et de l'homme telle qu'elle semble s'accomplir par l'auxiliaire de la représentation, on ne peut échapper à cette impasse de la pensée. Pour se contenter du réalisme primitif, il faudrait faire taire artificiellement tout désir de connaissance. Le seul fait qu'il existe en

nous un désir de connaître notre rapport avec le monde prouve l'insuffisance du réalisme primitif, car si son point de vue immédiat et spontané nous fournissait une certitude, l'homme s'en tiendrait satisfait. Or, l'on n'arrive point davantage à la certitude lorsqu'on abandonne simplement le point de vue primitif, tout en conservant, sans s'en douter, la manière de penser qu'il implique. Telle est la faute de ceux qui disent : « Je ne possède que mes représentations, et tandis que je crois avoir devant moi des réalités, je ne prends conscience que de mes représentations de ces réalités ; il me faut donc admettre que les réalités véritables existent en dehors du champ de ma conscience ; je ne sais rien d'elles directement, mais elles arrivent à moi d'une manière quelconque et m'influencent de telle sorte que les représentations s'élèvent en moi. » Penser ainsi, c'est surajouter au monde extérieur immédiat un second monde mais, en ce qui concerne ce second monde, il faudrait, au fond, recommencer la même opération de pensée. Car la « chose en soi », inconnue, dans son rapport avec l'être intime de l'homme, n'y est pas conçue autrement que le soi-disant monde réel du réalisme primitif. Pour échapper à ce tissu d'erreurs, auquel la réflexion critique mène tout d'abord, il faut remarquer qu'il existe, *intérieurement* à ce qu'on perçoit du monde et à ce qu'on perçoit en soi-même, un principe inattaquable devant lequel la représentation ne saurait s'interposer pour nous en dérober la vue. Ce principe, c'est la *pensée*.

Vis-à-vis de la pensée, l'homme *peut* en rester au point de vue primitif. S'il ne le fait pas, c'est parce qu'il a remarqué que, pour toutes les autres choses, il lui fallait abandonner ce point de vue ; il a omis de voir que sa critique ne s'appliquait pas à la pensée. Dès qu'il s'en aperçoit, une certitude nouvelle s'offre à lui ; c'est que, *dans* la pensée, et *par* la pensée, il pourra connaître le monde réel, devant lequel il s'aveuglait en le dérobant sous le voile des représentations.

Il a été reproché à l'auteur de ce livre, par un penseur qu'il tient en haute considération, d'en demeurer à un « réalisme primitif de la pensée », semblable au réalisme qui tient le monde réel, et le monde des représentations, pour une seule et même réalité. Or, l'auteur croit justement avoir démontré que ce « réalisme primitif », s'il n'est valable pour aucune autre chose, ressort cependant avec évidence d'une analyse scrupuleuse et sincère de la pensée et que ce réalisme primitif ne peut précisément être vaincu que lorsque nous prenons connaissance de la véritable nature de notre pensée.

L'INDIVIDUALITÉ HUMAINE

La difficulté principale, pour les philosophes qui cherchent à s'expliquer la représentation, c'est que nous ne sommes pas identiques aux choses extérieures, et que nos représentations doivent cependant avoir un aspect qui corresponde à ces choses. Vue d'un peu plus près, cette difficulté s'évanouit. Certes, nous ne sommes pas les choses extérieures, mais nous et elles faisons partie d'un seul et même univers. La parcelle de cet univers que je sens être mon « sujet », n'en est pas moins traversée par le fleuve, du devenir général. Je me perçois tout d'abord comme étant limité par l'enveloppe physique de mon corps, mais ce qui est contenu dans ce corps appartient au cosmos qui est un tout. Pour qu'une relation s'établisse entre mon organisme et les objets environnants, il n'est pas du tout nécessaire que quelque chose de ces objets s'introduise en moi, ou s'imprime dans mon esprit comme un cachet dans la cire. Se demander : « Comment aurai-je la notion de cet arbre qui se dresse à dix pas de moi ? » c'est mal poser la question. C'est se figurer que les limites du corps sont des cloisons absolues à travers lesquelles pénètrent les nouvelles venues du dehors. En réalité, les forces qui agissent à l'intérieur de mon corps sont les mêmes que celles du dehors. Je suis réellement les choses, sinon en tant que sujet, du moins en tant que partie du devenir universel, et la perception de l'arbre est confondue dans un tout dont je fais aussi partie. Le devenir universel engendre la perception de cet arbre, comme il engendre la perception de mon propre moi. Si j'étais, non plus observateur, mais créateur du monde, l'objet et le sujet (perception et moi) seraient engendrés *uno actu*. Car ils se conditionnent l'un l'autre. En tant qu'observateur du monde, je puis, grâce à la pensée, ramener l'une à l'autre ces deux faces de l'être, découvrir l'élément commun entre elles, et les relier par les concepts qui s'y rapportent.

Ce qui sera le plus difficile à éliminer des esprits actuels, ce sont les soi-disant preuves physiologiques de la subjectivité de nos perceptions. Lorsque j'exerce une pression sur ma peau, je perçois une sensation de pression. Cette même pression pourrait provoquer dans l'œil la sensation de lumière, dans l'oreille l'audition d'un son. Une commotion électrique provoque une lumière dans l'œil, une sonorité dans l'oreille, les nerfs du toucher la traduisent en sensation de choc et ceux de l'odorat en odeur de phosphore. Qu'en peut-on conclure ? seulement ceci : je perçois un choc électrique (une pression), auquel s'ajoute une qualité lumineuse, un son, une odeur. S'il n'y avait pas d'œil, aucune qualité lumineuse ne s'associerait à la perception des phénomènes vibratoires produits dans l'atmosphère ; de même en l'absence de toute oreille, elle ne s'accompagnerait d'aucune perception sonore. Mais de quel droit affirmer que sans organes de perception, le phénomène total n'existerait pas ? Lorsque, du fait qu'un phénomène électrique produit dans l'œil de la lumière, on conclut que toute lumière perçue n'est, en dehors de notre organisme, qu'un phénomène mécanique, on oublie que c'est passer d'une espèce de perception à une autre espèce de perception, mais point à quelque chose d'extérieur à la perception. De même qu'on peut dire l'œil perçoit les phénomènes mécaniques de son entourage sous forme de lumière, on peut dire aussi : nous percevons sous forme de mouvement la modification régulière d'une image. Lorsqu'on peint

sur le pourtour d'une plaque tournante douze images de cheval, dans les positions successives de la course, la rotation de la plaque amène l'illusion du mouvement. Il suffit pour cela de regarder par une ouverture et de faire tourner la plaque à la vitesse voulue on ne voit pas douze chevaux, mais un cheval qui court.

Les faits physiologiques que l'on vient de citer ne jettent donc aucune lumière sur les rapports de la perception et de la représentation. Il faut nous tourner d'un autre côté.

À l'instant où une perception apparaît dans le champ de ma conscience, ma pensée entre en activité. Un certain membre de mon système idéel, une certaine intuition, un *concept*, s'associent à ma perception. Lorsque ensuite la perception s'éteint, que me reste-t-il ? Mon intuition, telle qu'elle s'est formée au moment de cette perception, et toujours attachée à elle. Je puis, plus tard, me rappeler cette intuition, et son rapport avec une perception définie. L'intensité de mon souvenir dépend de la manière dont fonctionne mon organisme corporel et spirituel. La *représentation* n'est pas autre chose qu'une intuition rapportée à une certaine perception, un concept qui fut une fois lié à une perception, et auquel demeure attaché le souvenir de cette perception. Mon concept *lion* n'est pas formé de la perception que j'ai eue d'un ou de plusieurs lions. Mais ma représentation des lions a été formée à une perception. Je pourrai faire acquérir à quelqu'un le concept du lion sans qu'il en ait jamais vu, mais je ne pourrai lui en donner une représentation vivante.

La représentation est donc un concept individualisé. Et, dès lors, s'explique le fait que les choses extérieures puissent figurer en nous sous forme de représentations. La pleine réalité d'une chose nous est donnée, au moment où nous l'observons, par l'union du concept et de la perception. Le concept reçoit, de la perception, un aspect individuel c'est sous cet aspect, particularisé par le rapport à une perception définie, que le concept se perpétue en nous et forme la représentation de la chose perçue. Qu'on rencontre une seconde chose à laquelle s'unisse le même concept, et l'on reconnaît qu'elle appartient à la même espèce que la première ; qu'on rencontre la chose elle-même une seconde fois, alors on trouve dans son système conceptuel, non pas seulement un concept approprié, mais le même concept individualisé, dans son rapport avec la première perception, et c'est alors que l'on *reconnaît* la chose.

La représentation occupe une place intermédiaire entre la perception et le concept. Elle est le concept défini, attaché à une perception précise.

La somme des représentations que je puis former, c'est ce que je puis nommer mon expérience. Un homme a une expérience d'autant plus riche qu'il a une plus grande somme de concepts individualisés. Un homme auquel manque tout pouvoir d'intuition n'est pas capable d'acquérir de l'expérience. Il oublie les objets dès qu'ils sortent de son champ d'observation, parce qu'il lui manque les concepts à leur relier. Un homme dont la pensée est normale, mais dont les organes des sens fournissent des perceptions imparfaites, est également incapable d'amasser de l'expérience. Il peut, certes, acquérir des concepts d'une manière ou de l'autre, mais il manque à ses intuitions la relation vivante avec des choses perçues. Le voyageur inintelligent, et le savant plongé dans des conceptions abstraites, sont également inaptes à s'enrichir d'une véritable expérience.

La réalité s'offre à nous dans l'union de la perception et du concept. La représentation est la figure subjective de cette réalité.

Si notre personnalité ne se manifestait que par la connaissance, la somme de toute réalité objective serait contenue dans la perception, le concept et la représentation.

Mais nous ne nous contentons pas de rapporter, avec l'aide de notre pensée, nos perceptions à des concepts. Nous les rapportons aussi à notre propre subjectivité, à notre moi individuel. L'expression de ce rapport individuel, c'est le sentiment de plaisir ou de douleur.

Penser et *sentir*, ce sont les deux activités relatives aux deux natures de l'homme auxquelles nous avons déjà fait allusion : par la pensée, l'homme participe au devenir cosmique par le sentiment, il se retire dans l'intimité de son propre être.

Notre pensée nous unit au monde ; notre sentiment nous ramène en nous-même et fait de nous un individu. Si nous n'étions capables que de penser et de percevoir, notre existence s'écoulerait dans une monotonie indifférente. Si nous ne savions que *connaître* notre moi, nous serions parfaitement indifférents à nous-mêmes. Mais, à cette connaissance du moi, s'ajoute le sentiment du moi ; à la perception des choses, s'unit de la joie ou de la douleur ; et, par là seulement, nous sommes des êtres individuels, dont l'existence ne consiste pas uniquement en un rapport conceptuel avec les autres êtres, mais possède en soi sa propre valeur.

On pourrait être tenté d'attribuer à la vie sentimentale un contenu plus réel qu'à la pensée. Mais cette réalité plus grande n'existe qu'aux yeux de mon propre individu. Pour l'ensemble du monde, ma vie sentimentale n'acquiert une valeur que lorsque le sentiment, devenant l'objet d'une perception intérieure, entre en rapport avec un concept, et s'incorpore de la sorte au reste de l'univers.

Notre vie est une oscillation perpétuelle entre la participation au devenir cosmique et à notre être individuel. Plus nous nous élevons dans le domaine général de la pensée, où l'individuel finit par ne plus être qu'un certain exemple du concept, plus se perd en nous le caractère personnel.

Au contraire, plus nous nous enfonçons dans les profondeurs de nous-même, plus nous laissons résonner à chaque expérience l'écho de nos sentiments, plus nous nous isolons de l'être universel. La véritable individualité est celle qui transpose ses sentiments dans le domaine de l'idéel. Il y a des hommes pour qui les idées les plus générales, lorsqu'elles sont entrées dans leur tête, y revêtent une nuance particulière qui les ferait reconnaître, sans erreur possible, pour les leurs. D'autres, au contraire, ont des concepts si dénués de toute originalité qu'on se demande s'ils ont bien été pensés par un être de chair et de sang.

La représentation marque déjà dans notre vie intellectuelle une certaine empreinte d'individualité. Chacun de nous se place, pour considérer le monde, à son point de vue particulier. Lorsque les concepts viennent s'adjoindre à nos perceptions, chacun de nous les pense à sa façon. Ceci résulte de ce que notre situation, notre milieu, et l'étendue de notre domaine de perceptions, sont choses absolument personnelles.

À cette différenciation il s'en oppose une autre, celle qui dépend de notre organisation spirituelle et corporelle. Cette organisation est une chose unique et bien définie. Chacun de nous associe à ses perceptions des sentiments définis, dont l'intensité varie infiniment. C'est là le facteur individuel, qui se surajoute à toutes les différenciations déjà causées par notre situation et notre milieu.

Une vie sentimentale dépourvue de toute pensée perdrait bientôt tout contact avec le monde. Chez l'homme capable de se réaliser pleinement, la connaissance des choses va de pair avec le développement et l'affinement de la vie sentimentale.

C’est par le sentiment que les concepts commencent à s’animer d’une vie concrète.

Y A-T-IL DES LIMITES À LA CONNAISANCE ?

Nous avons établi dans les précédents chapitres que l'homme emprunte les éléments de sa connaissance à deux sources, qui sont la perception et la pensée. Comme nous l'avons dit, nous sommes organisés de telle sorte que la réalité pleine et totale, à l'inclusion de notre propre sujet, nous apparaît d'abord comme une dualité. La connaissance triomphe de cette dualité en reforgeant un tout unique avec les deux éléments de la réalité : la perception d'une part, le concept élaboré par la pensée d'autre part. Appelons « monde des apparences » l'aspect sous lequel nous apercevons l'univers avant que notre connaissance lui ait rendu sa forme réelle. Alors nous pourrons dire que le monde nous présente une dualité mais que notre connaissance en recompose l'unité. Une philosophie qui part de ce principe peut être nommée monisme. La théorie adverse est celle des deux mondes, le dualisme. Cette dernière suppose, non pas deux moitiés, séparées par nous, d'une seule réalité, mais deux réalités absolument différentes. Il cherche ensuite, dans l'un de ces deux domaines, les bases d'une explication de l'autre.

Le dualisme repose sur une fausse définition de la connaissance. Il sépare l'être total en deux domaines extérieurs l'un à l'autre, et entre lesquels aucun contact n'est possible.

C'est de ce dualisme qu'est née la distinction entre l'objet perçu et la « chose en soi » telle que Kant l'a introduite dans la philosophie, qui ne s'en est pas débarrassée encore jusqu'à nos jours. D'après les exposés qui précèdent, l'organisation de l'homme implique qu'une chose ne peut jamais lui être donnée qu'à titre de perception. La pensée triomphe ensuite de l'isolement des perceptions, en mettant chacune à la place qui lui revient dans l'ordre universel. Aussi longtemps que nous considérons les diverses parties du tout comme des perceptions, nous obéissons simplement, en les distinguant, à une loi de notre être subjectif. Mais poser la somme de nos perceptions comme une, partie du tout, et supposer ensuite une seconde partie qui serait la chose en soi, c'est philosopher dans les nuages. Il n'y a là qu'un jeu de concepts. On construit une opposition artificielle, et on ne parvient pas à donner un contenu au second des deux domaines, car le contenu d'une chose ne saurait jamais être puisé, par l'homme, que dans la perception.

Toute modalité d'être qui échappe au domaine de la perception et du concept, est à rejeter à titre d'hypothèse injustifiée. C'est dans cette catégorie que rentre la « chose en soi ». Il est très naturel que le penseur dualiste ne trouve aucune relation entre un principe aussi hypothétique et les données de l'expérience. Pour préciser son principe hypothétique, il lui faut emprunter un contenu au monde des perceptions, et se dissimuler ce compromis à lui-même. Ou alors, la « chose en soi » demeure vide, c'est un non-concept, elle n'a que la forme du concept. Le penseur dualiste affirme généralement qu'elle est inaccessible à notre connaissance : on sait qu'il existe quelque chose, mais on ignore quoi. Dans tous les cas, la victoire du dualisme est impossible. Si l'on précise le concept de « chose en soi » en lui attribuant quelques propriétés abstraites, empruntées au monde de

l’expérience, il demeure impossible de ramener la riche réalité de la vie concrète à quelques éléments qu’on lui a empruntés. Du Bois-Raymond pense que les positions et les mouvements matériels d’atomes imperceptibles engendrent la sensation et le sentiment, et il conclut : « Nous ne pourrons jamais expliquer d’une manière satisfaisante comment la matière et le mouvement donnent naissance à là sensation et au sentiment », car : « il est à jamais incompréhensible que des atomes de carbone, d’hydrogène, d’azote, etc., ne soient pas indifférents à leur position et à leurs mouvements, passés, présents et futurs. Il n’est pas possible d’entrevoir comment la conscience pourrait surgir de leurs réactions. » Cette conclusion caractérise les tendances de la pensée moderne. Du monde de l’expérience, on extrait la position et le mouvement. On les transporte dans le monde purement hypothétique des atomes. Puis on s’étonne que de ces principes, fabriqués de toutes pièces avec quelques éléments tirés de l’expérience, on ne puisse faire découler toute la réalité.

Que ce dualisme, qui se sert d’un concept d’« en soi », totalement vide, soit impuissant à expliquer le monde, c’est ce qui s’ensuit de la définition de ce principe, telle que nous l’avons donnée plus haut.

Le dualisme se voit toujours obligé d’assigner à notre pouvoir de connaître d’infranchissables limites. Au contraire, le monisme sait que tous les éléments nécessaires à la compréhension d’un phénomène existent et sont perceptibles quelque part dans le monde. Ce qui souvent nous empêche d’y accéder, ce sont des obstacles de nature spatiale ou temporelle, ou encore des lacunes de notre organisation, mais entendons bien de notre organisation individuelle, non point de l’organisation humaine en général.

De la définition de la connaissance, telle que nous l’avons donnée plus haut, résulte qu’on ne saurait lui assigner des limites. La connaissance n’est pas un évènement cosmique quelconque, c’est une affaire que l’homme règle avec lui-même. Les choses ne demandent pas à être expliquées. Elles existent et agissent les unes sur les autres d’après certaines lois, que la pensée peut trouver. Elles existent indissolublement liées à ces lois. Notre personnalité les rencontre et ne saisit d’elles, tout d’abord, que ce que nous avons défini sous le nom de perception. Mais dans notre personnalité réside aussi la force de saisir l’autre partie de la réalité. Lorsque le *moi* a su réunir en lui les deux éléments qui, dans le monde, sont indissolublement liés, alors le besoin de connaître trouve sa satisfaction : le *moi* a retrouvé la réalité.

Les conditions premières de l’apparition de la connaissance concernent donc le *moi*. C’est lui qui se pose à lui-même des questions. Et il les emprunte à l’élément parfaitement lucide et transparent de la pensée. Lorsque nous nous posons des questions auxquelles la réponse est impossible, c’est que quelque chose manque à la clarté et à la logique de nos questions, car ce n’est pas le monde qui les pose, c’est nous-même.

Il pourrait me manquer la possibilité de répondre à une question que je trouverais quelque part toute formulée, si je ne connaissais pas la sphère à laquelle elle a été puisée.

Mais, en ce qui concerne notre connaissance, les questions se posent en vertu de l’opposition, qui surgit en nous, entre une sphère de concepts universels, et une sphère de perceptions conditionnées au contraire par le lieu, le temps, et notre organisme. Notre tâche est de réunir l’une à l’autre ces deux sphères que nous connaissons bien. Là, on ne saurait parler d’une limite de la connaissance. Tel ou tel problème peut rester obscur momentanément, parce que notre poste d’observation ne nous permet pas d’en percevoir tous les éléments. Mais ce qu’on n’a pas découvert aujourd’hui peut se découvrir demain. Les limites de cette sorte sont éphémères, elles pourront reculer avec le progrès de la perception et de la pensée.

Le dualisme commet la faute de reporter sur des réalités purement hypothétiques, étrangères à ce monde, la relation de sujet à objet, qui n'a de sens que dans le monde des perceptions.

Comme les choses, qui sont séparées dans le champ de la perception, cessent de l'être dès que le sujet percepteur exerce sa pensée sur elles, parce que cette pensée anéantit toute séparation en en dévoilant le caractère subjectif, on peut dire que le dualisme accorde à des entités transcendantes des qualités qui, même pour la perception, n'ont qu'une valeur relative. Il subdivise les deux facteurs de la connaissance, perception et concept, en quatre facteurs : 1° L'objet *en soi* ; 2° la perception que le sujet a de l'objet ; 3° le sujet ; 4° le concept qui ramène la perception à son objet *en soi*. La relation de l'objet au sujet est *réelle* ; le sujet est réellement (dynamiquement) influencé par l'objet. Ce processus réel ne parvient pas à notre conscience, mais il provoque dans le sujet une réaction contre l'influence reçue de l'objet le résultat de cette réaction est la perception, qui, elle, parvient à la conscience. L'objet a une réalité objective (indépendante du sujet) et la perception, une réalité subjective. Cette réalité subjective, le sujet la reporte sur l'objet, et ce transfert est de nature idéelle. Le dualisme divise donc l'acte de connaissance en deux parties : l'une, production de l'objet de perception par la *chose en soi*, se passe *hors* de la conscience. L'autre, réunion de la perception au concept et de celui-ci à l'objet, se passe *dans* la conscience. Dans ces conditions, il est clair que le dualiste tient ses concepts pour des représentants, subjectifs seulement, de ce qui se passe hors de sa conscience. Il doit donc estimer que le processus objectif (réel), qui a lieu dans le sujet pour que la perception apparaisse, lui est inconnaissable, et, *à fortiori*, les qualités objectives de la *chose en soi*. L'homme, à son avis, n'en peut connaître que les représentants conceptuels. L'élément unificateur qui relie les choses, objectivement, entre elles, et avec notre esprit individuel *pris en soi*, n'existe qu'en dehors de la conscience, dans un monde de l'*en soi* dont nous ne pouvons également avoir, dans notre conscience, que les représentants conceptuels.

Le dualisme estime que ce serait réduire l'univers à un schéma d'abstractions que de ne point supposer, à côté des rapports *conceptuels*, d'autres rapports *réels*. En d'autres termes : les principes « idéaux » trouvés par la pensée semblent trop aériens aux penseurs dualistes, il leur faut encore des principes « substantiels » soutenant les premiers.

Examinons ces principes. L'homme simple (réaliste primitif) considère les objets de l'expérience extérieure comme des réalités. Le fait qu'il les peut voir de ses yeux, toucher de ses mains, lui paraît être un témoignage de leur réalité. « Rien n'existe qu'on ne puisse percevoir », tel est son axiome, et il peut être retourné « tout ce qu'on peut percevoir existe. » La meilleure preuve en est la manière dont cet homme se représente l'immortalité et les esprits. Il imagine l'âme comme une matière subtile qui peut même, dans certaines circonstances, devenir visible au regard des humains (croyance aux fantômes).

Pour ce réaliste primitif, tout le reste, à savoir le monde des idées, paraît privé de réalité, « purement idéel ». Ce que notre réflexion pensante ajoute aux choses, c'est, trouve-t-il, une activité qui s'exerce *sur* les choses, mais n'y unit rien de réel.

Ce n'est pas seulement pour établir l'*existence* des choses que l'homme simple en appelle au témoignage de ses sens, mais aussi pour établir leur *devenir*. À son avis, une chose n'agit sur une autre chose que si l'on peut percevoir une force qui naît de l'une et agit sur l'autre. La physique ancienne croyait qu'une matière très subtile rayonnait des objets et entrait dans notre âme par la voie de nos organes des sens. La vue de cette matière subtile était, disait-on, inaccessible à la grossièreté de nos sens. Mais, en principe, si l'on admettait la réalité de cette matière rayonnante, c'était à cause de son mode d'existence, que l'on imaginait être analogue à celui de la réalité

sensible.

Pour la conscience primitive, l'expérience idéelle, malgré son caractère absolu, paraît moins réelle que l'expérience sensible. Un objet conçu seulement « en pensée » ne vaut que comme chimère, jusqu'à ce que la conviction de sa réalité soit fournie par la perception sensible.

On peut dire, en résumé, que l'homme simple exige, en plus du témoignage idéel de la pensée, le témoignage réel des sens. C'est dans ce besoin que se trouve l'origine des croyances révélées, tout au moins sous leur forme première. Le Dieu qui nous est donné par la pensée n'est, pour la conscience primitive, qu'un Dieu « imaginé ». Cette conscience primitive exige que Dieu se révèle par des moyens accessibles à la perception des sens. Il faut que Dieu apparaisse sous forme corporelle et l'on accorde moins de confiance aux attestations de la pensée, qu'à un fait dûment constaté par les sens, tel que pourrait l'être, par exemple, la transformation de l'eau en vin.

Il n'est pas jusqu'à l'acte de connaissance que cette conscience primitive ne se représente comme un processus analogue aux processus sensibles : les choses produisent une *impression* dans l'âme, ou bien elles *envoient des images* qui pénètrent par la voie de nos sens, etc...

Ce que l'homme simple peut percevoir par les sens, il le tient pour réel. Et ce qu'il ne peut percevoir de cette façon (Dieu, l'âme, la connaissance, etc.), il se le représente par analogie avec les choses perçues.

Lorsque ce réalisme primitif fonde une science, il lui donne pour but la *description* exacte des choses perçues. Les concepts ne lui sont que des moyens pour atteindre son but. Ils sont là pour créer des pendants idéels aux perceptions. Ils n'ont, vis-à-vis des choses elles-mêmes, aucune importance. Ce réalisme, par exemple, tiendra pour réels les exemplaires de l'espèce *tulipe* qu'on rencontre ou qu'on pourrait rencontrer. Mais l'idée unique de *tulipe* lui semble être une abstraction, une image irréelle, que l'âme s'est formée grâce à la somme des caractéristiques fournis par les exemplaires de tulipe.

Son principe (réalité de toute chose perçue) se trouve réfuté par l'expérience même, laquelle vient nous enseigner que les choses perçues sont de nature éphémère. La tulipe que je vois est réelle aujourd'hui, mais, dans une année, elle se sera complètement anéantie. Ce qui s'est affirmé, c'est l'espèce *tulipe*. Or, cette espèce n'est, pour le réalisme primitif, qu'une idée irréelle. Cette philosophie se voit donc obligée d'admettre que les réalités naissent et disparaissent, tandis que les idées, soi-disant irréelles, s'affirment en regard. Force lui est donc d'admettre, à côté de la perception, certaines valeurs idéelles. Il lui faut accepter des réalités qu'il ne saurait percevoir. Il s'en excuse vis-à-vis de lui-même en attribuant à ces réalités un mode d'existence analogue à celui des objets sensibles. Ces réalités hypothétiquement admises sont, dès lors, les forces invisibles grâce auxquelles les choses perceptibles (sensibles) agissent les unes sur les autres.

Citons, par exemple, l'hérédité, dont les effets se font sentir au-delà de l'individu, et par laquelle, l'individu engendrant des individus semblables, l'espèce se perpétue. Citons le principe vital qui anime le corps physique, l'âme, que la conscience primitive se représente toujours par analogie avec les choses sensibles. Citons enfin la divinité telle que la conçoit cette conscience primitive ; elle imagine toujours que cette divinité se comporte selon la manière d'agir des hommes, dans la mesure où cette manière d'agir est chose perceptible, autrement dit, sa divinité est anthropomorphiste.

La physique moderne ramène les sensations à des phénomènes affectant les particules des

corps matériels, et une matière infiniment subtile nommée l'éther. Par exemple, ce que nous percevons comme étant une sensation thermique, est un mouvement de molécules. Là encore, on imagine le non-perceptible par analogie avec le perceptible. Le pendant sensible du concept « corps » consiste, par exemple, en un espace fermé de toutes parts, à l'intérieur duquel des boules élastiques se meuvent en tous sens, se heurtent, heurtent les parois, rebondissent.

Sans ces hypothèses, le réalisme primitif se verrait obligé de réduire l'univers à un agrégat discordant de perceptions, qui seraient sans rapport les unes avec les autres, qui ne se reformeraient point en une unité. Mais il apparaît clairement que le réalisme primitif, en acceptant ces hypothèses, commet une inconséquence. S'il voulait rester fidèle à sa proposition : « seul le perceptible est réel », il n'aurait aucun droit d'admettre des réalités là où il n'en perçoit point. Les forces non perceptibles agissant au sein des objets perceptibles sont, à son point de vue, des hypothèses injustifiées. Et, parce qu'il ne connaît pas d'autre réalité que celle des perceptions, il en dote ses forces hypothétiques. Il étend donc une certaine forme d'existence (l'existence perceptible) à un domaine où manque toute possibilité d'exercer la perception qui, seule, pourrait nous renseigner sur ce qui s y passe.

Cette conception, contradictoire en soi, conduit au réalisme métaphysique. Celui-ci tente de construire, à côté de la réalité perceptible, une autre réalité qui n'est pas perceptible, mais que l'on croit analogue à la première. Le réalisme métaphysique est donc nécessairement un dualisme.

Le réalisme métaphysique situe la réalité partout où il remarque des rapports entre des choses perceptibles (se rapprocher par un mouvement, prendre conscience d'un être objectif, etc.). Ces rapports, cependant, il peut bien les exprimer par la pensée, mais il ne saurait les percevoir en aucun cas. C'est arbitrairement que l'on fait, de cette relation idéelle, une chose analogue aux choses perceptibles. Cette philosophie considère donc un univers formé de deux parties : d'abord, les objets de perception, qui sont en perpétuel devenir, qui paraissent et disparaissent, puis les forces non-perceptibles, qui engendrent ces objets et qui en sont l'élément durable.

Le réalisme métaphysique est un mélange contradictoire de réalisme primitif et d'idéalisme. Ses forces hypothétiques sont des entités non-perceptibles, que l'on doue de qualités propres aux perceptions. Outre le domaine perceptible, pour lequel il possède un instrument de connaissance, il se voit obligé de supposer un second domaine où cet instrument ne s'applique plus, et qui n'est accessible qu'à la pensée. Néanmoins, il ne se résout point à reconnaître au concept (idée), qui est la forme d'existence offerte par la pensée, une valeur effective qui s'ajoute à la perception comme second facteur. Or, si l'on veut éviter l'idée contradictoire d'une « perception non-perceptible », il faut bien avouer que des rapports établis entre les perceptions, par la pensée, n'ont pour nous aucune autre forme d'existence que la forme conceptuelle. Dès que l'on a rejeté ce qui, dans le réalisme métaphysique, est inacceptable, l'univers n'apparaît plus que comme la somme des perceptions et de leurs rapports idéels.

Le réalisme métaphysique mène donc à une philosophie qui exige seulement, pour les perceptions, que l'on puisse les percevoir, et, pour les rapports entre les perceptions, que l'on puisse les penser. Cette dernière philosophie ne saurait admettre, en outre des domaines de la perception et du concept, une troisième sphère dans laquelle les deux principes dits « principe réel » et « principe idéel » régneraient en même temps.

Le réalisme métaphysique affirme qu'en dehors de la relation idéelle établie entre l'objet de perception et le sujet percepteur, il existe encore une relation réelle entre la chose en soi de la perception, et la chose en soi du sujet perceptible que l'on nomme *esprit individuel*. Cette

affirmation repose sur ce que l'on fait l'hypothèse injustifiée d'un processus analogue à ceux du monde perceptible, et cependant non-perceptible.

Le réalisme métaphysique dit ensuite : je puis établir, entre moi et le monde de mes perceptions, un rapport conscient et idéel ; mais je ne puis établir entre moi et le monde réel qu'un rapport dynamique (de force). Là, il commet la faute que nous avons déjà blâmée. Il ne peut être question d'un rapport dynamique que dans le monde de la perception (dans le domaine des sensations tactiles) et non point en dehors de ce domaine.

L'aboutissement final du réalisme métaphysique, lorsqu'on l'épure de ses éléments contradictoires, est la philosophie que nous avons caractérisée plus haut, et que nous nommerons le *monisme*, parce qu'elle réunit le réalisme et l'idéalisme en une unité supérieure.

Pour le réalisme primitif, le monde réel est une somme de perceptions. Pour le réalisme métaphysique, il faut ajouter à la réalité des perceptions celle des forces invisibles ; le monisme remplace ces forces par les rapports idéels que la pensée nous fait acquérir. Ces rapports idéels, ce sont les *lois de la nature*. Une loi naturelle n'est pas autre chose que l'expression conceptuelle d'un rapport entre certaines perceptions.

Le monisme n'a aucun motif de chercher, en dehors de la perception et du concept, d'autres principes explicatifs de la réalité. Il sait qu'il n'y a, dans le domaine réel, aucune occasion de le faire. Il voit dans le monde de la perception, tel qu'il se présente immédiatement à l'observation, une moitié de réalité. Il trouve dans l'union de ce monde perceptible avec le monde des concepts la réalité totale. Le réaliste métaphysique pourra lui objecter : « Il se peut que votre connaissance soit complète en soi en ce qui concerne votre organisation, et qu'aucun élément ne lui manque. Mais vous ignorez comment le monde se reflète dans des intelligences autrement organisées que la vôtre. » Voici la réponse du monisme : S'il existe d'autres intelligences que celles des hommes, si leurs perceptions ont un autre aspect que les nôtres, cela ne peut rien signifier pour moi que dans la mesure où je l'apprends par la perception, ou par le concept. Par ma perception (à savoir, par ma perception spécifiquement humaine), je m'oppose en sujet aux objets. Par là, la continuité générale de l'univers est rompue. Grâce à la pensée, le sujet rétablit cette continuité. Et c'est ce qui le réinsère lui-même dans ce tout. Comme ce tout n'est brisé que par notre sujet, au point de rupture entre notre perception et notre concept, il s'ensuit que la réunion de ces deux termes constitue une connaissance véritable. Pour des êtres ayant d'autres possibilités de perception (par exemple deux fois plus d'organes sensoriels que nous) la continuité universelle serait rompue en un autre lieu, et son rétablissement s'effectuerait d'une autre manière propre à ces êtres. La question des limites de la connaissance ne peut se poser que pour les réalismes (primitif ou métaphysique) qui, tous deux, ne voient dans le contenu de l'âme qu'une représentation idéelle du monde. Pour eux, en effet, ce qui se trouve hors du sujet semble doué de substantialité absolue, tandis que le contenu du sujet ne paraît que l'image de cet absolu.

La perfection de la connaissance dépend, pour ces réalismes, d'une ressemblance plus ou moins parfaite entre l'image subjective et l'objet absolu. Un être doué de moins d'organes sensoriels que l'homme percevra une moins grande partie de l'univers, un être doué de plus d'organes sensoriels en percevra une plus grande partie. Le premier de ces êtres jouira donc d'une connaissance moins parfaite que le second.

Le monisme voit la chose tout autrement. L'organisation de l'être percepteur conditionne la forme sous laquelle apparaît la rupture de la continuité universelle, sa division en sujet et objet. L'objet n'est pas absolu, mais relatif, en ce qui concerne ce sujet particulier. Le rétablissement de la

continuité se fait donc également selon le mode spécifique qui est propre au sujet. Dès que le *moi*, qui se trouve séparé du monde dans l'acte de perception, se réunit au monde dans l'acte pensant, toutes les questions que ce *moi* se posait en vertu de sa séparation sont résolues.

Un être autrement organisé que nous aurait aussi une connaissance autrement agencée. La nôtre suffit à nous fournir une réponse à toutes les questions que notre être peut poser.

Le réalisme métaphysique est forcé de se demander : par quoi le contenu de nos perceptions nous est-il donné, par quoi le sujet est-il affecté ?

Pour le monisme, la perception reçoit sa détermination du sujet. Mais le sujet, en possédant la pensée, possède aussi le moyen de faire cesser cette détermination dont il est la cause.

Le réalisme métaphysique se heurte à une nouvelle difficulté lorsqu'il veut expliquer comment les images que nous nous formons de l'univers se ressemblent d'un individu à l'autre. Il se demande : comment se fait-il que cette image de l'univers, que je construis avec mes perceptions subjectivement déterminées, et avec mes concepts, est analogue à celle qu'un autre individu humain construit avec ces deux mêmes facteurs subjectifs ! Comment puis-je, d'ailleurs, conclure de mon image subjective à celle des autres hommes ! Le réalisme métaphysique croit pouvoir conclure à une ressemblance entre ces images subjectives, du fait que les hommes, pratiquement, arrivent à s'accorder. De cette ressemblance, il déduit ensuite la ressemblance des esprits individuels qui portent les sujets percepteurs particuliers, autrement dit, des *moi en soi* qui servent de base à ces sujets.

Cette conclusion est tirée d'une somme d'observations portant sur des effets, et d'où l'on conclut au caractère des causes. On croit tenir un nombre assez considérable d'observations pour pouvoir affirmer comment les causes supposées agiront dans les autres cas. C'est ce qu'on nomme un raisonnement « par induction ». Ses résultats sont sujets à être modifiés, dans la suite, s'il se produit de nouvelles observations inattendues, car le caractère du résultat n'est déterminé que par l'aspect individuel des observations que l'on a faites. Cette connaissance conditionnelle des causes suffit, dit le réalisme métaphysique, aux besoins de la vie pratique. Le raisonnement par induction est la méthode fondamentale du réalisme métaphysique moderne. Il fut un temps où l'on croyait pouvoir faire sortir du concept quelque chose qui n'était plus le concept. On croyait pouvoir connaître, grâce aux concepts, les entités métaphysiques dont le réalisme de ce temps-là avait besoin. Cette manière de philosopher est abandonnée aujourd'hui. Mais l'on croit, en revanche, qu'un grand nombre de faits de perception permettent de fixer par induction les caractères de la *chose en soi* qui leur sert de base. Jadis on voulait extraire la réalité métaphysique du concept ; à présent, on cherche à la tirer de la perception. Or, lorsqu'on avait devant soi la parfaite transparence du concept, on pouvait prétendre en faire dériver l'être métaphysique avec une absolue certitude. Mais les perceptions n'ont pas cette transparence. Chacune d'elles apporte autre chose que celles de même sorte qui l'ont précédée. Au fond, ce qu'on a conclu des perceptions précédentes est toujours modifié en quelque chose par celles qui suivent. Ce qu'on obtient par cette méthode, quant à la métaphysique, n'est jamais que d'une justesse relative, sujette à des corrections futures. Telle est la métaphysique d'Édouard von Hartmann, entièrement déterminée par la méthode inductive, ainsi que l'indique le sous-titre de sa première œuvre importante « résultats spéculatifs obtenus par la méthode inductive des sciences naturelles ».

Le réalisme métaphysique actuel détermine ses *choses en soi* par la méthode inductive. Ses observations sur le processus de la connaissance lui ont fourni la certitude qu'il existe à côté du monde « subjectif », dont la perception et le concept livrent la connaissance, un ordre universel

doué d'objectivité réelle. C'est par induction qu'il prétend inférer de la perception aux propriétés de la réalité objective.

APPENDICE À LA NOUVELLE ÉDITION (1918)

L'observation impartiale de la perception et du concept, comme nous avons essayé de la conduire dans les précédents chapitres, se trouve quelquefois troublée par certaines constatations de la science : celle-ci nous apprend, par exemple, que l'œil perçoit dans le spectre lumineux des couleurs allant du rouge au violet. Au delà du violet, il existe dans le spectre des forces qui ne provoquent aucune perception de l'œil, mais une action chimique ; de même il existe, au delà de la couleur rouge, des radiations qui n'ont qu'une action thermique. Lorsqu'on réfléchit à des phénomènes de cette sorte, on en vient à se dire : L'étendue de notre monde perceptible est déterminée par l'étendue de nos sens, et nous aurions devant nous un tout autre univers s'il nous advenait des sens supplémentaires ou si les nôtres changeaient de nature. Lorsqu'on se plaît aux imaginations déréglées que les brillantes découvertes de la science moderne suggèrent, on peut en arriver à la conviction suivante il n'entre dans notre champ d'observation que ce que nos sens, conditionnés par notre organisation, laissent pénétrer. Nous n'avons aucun droit de mesurer la réalité d'après ces perceptions, que limite la conformation de nos sens. Car chaque sens nouveau nous révélerait une nouvelle image de la réalité. Tout ceci est indiscutable tant qu'on ne va pas plus loin. Mais si on se laisse troubler par cette conviction jusque dans l'examen de la perception, du concept, et de leur rapport, on s'aliène toute possibilité de connaître la réalité de l'homme et de l'univers. L'expérience intérieure de la pensée, l'élaboration active du concept, est quelque chose de tout autre que l'expérience d'une chose sensible. Quels que soient les sens que l'homme pourrait avoir, aucun d'eux ne lui donnerait une réalité, si sa pensée ne venait en éclairer les données ; et quel que soit un organe sensoriel, il donne à l'homme la possibilité de pénétrer en pleine réalité pourvu que la pensée complète ses données.

Les imaginations que l'on peut se faire d'un univers correspondant à de tout autres sens que les nôtres, n'ont rien à faire avec le problème des rapports de l'homme à la réalité. Il faut justement se rendre compte que *toute* image de perception reçoit sa forme de l'organisation de l'être percepteur, mais que l'image perçue, transformée par la pensée, conduit l'homme à la réalité. Ce n'est pas la peinture fantastique de l'univers qui nous apparaîtrait si nous avions d'autres sens, qui peut nous amener à connaître notre situation vis-à-vis du monde, mais c'est la conviction que *chaque* perception ne nous livre qu'une partie de la réalité cachée en elle, et qu'elle nous détourne ainsi de sa *propre* réalité. À cette conviction s'ajoute celle que la pensée nous introduit dans la partie de la réalité que la perception dissimulait.

Ce qui peut venir aussi troubler ces convictions, c'est que, dans le domaine de la physique, il est constamment nécessaire de ne plus parler d'éléments directement perceptibles ou directement concevables, mais de grandeurs inconcevables comme les lignes de forces électriques et magnétiques, etc.. Il peut *sembler* que ces éléments de la réalité, dont parle la physique, n'aient rien à faire avec le perceptible, ni avec le concept élaboré par l'activité pensante. Mais ce n'est qu'une apparence illusoire. Il est incontestable que *tous* les résultats de la physique, tant qu'ils ne sont pas des hypothèses illégitimes que l'on devrait s'interdire, sont acquis par la perception et le concept exclusivement. Ce qui, en apparence, n'est pas concevable, le physicien le transporte, par un instinct très juste, dans le champ de perception correspondant, et le pense sous la forme des concepts avec lesquels on travaille dans ce domaine. Les forces électriques, magnétiques, etc., ne sont jamais, de par leur nature même, autrement acquises que par l'acte de connaissance qui va de

la perception au concept.

Une multiplication ou une altération des organes sensoriels de l'homme fournirait une autre image de perception, un enrichissement ou une transformation de l'expérience humaine. Mais la connaissance véritable ne pourrait toujours être, en regard de *cette* expérience, que dans les actions et réactions de la perception et du concept. Le progrès de la connaissance en *profondeur* dépend des forces de l'intuition (voir page 41) qui se manifestent dans la pensée. Cette intuition, au cours de l'expérience qu'elle réalise dans l'acte pensant, peut descendre plus ou moins profondément dans le *substratum* de la réalité. L'élargissement des images perçues peut favoriser et stimuler ce progrès *en profondeur*. Mais il ne faut jamais confondre ce progrès *en profondeur*, qui est la vraie connaissance de la réalité, avec l'ampleur plus ou moins grande de notre champ de perception, qui, d'après l'organisation de notre connaissance, ne peut *jamais* nous donner qu'une demi-réalité.

Lorsqu'on ne se perd pas en abstractions, on comprend toute l'importance de ce fait : la physique doit *deviner* certains éléments du champ de perception, pour lesquels nous n'avons point un organe sensoriel comme pour la couleur ou le son. L'être humain *concret* n'est donc pas déterminé seulement par les perceptions qui se présentent immédiatement à son organisme, mais aussi, parce qu'il peut inférer de ces perceptions immédiates. De même que l'état inconscient du sommeil est nécessaire à côté de l'état conscient de la veille, de même notre vie comprend, autour du cercle de nos perceptions sensibles, un cercle beaucoup plus grand d'éléments qui ne sont pas sensiblement perceptibles, mais appartiennent au même domaine que les perceptions sensibles. Tout ceci est exprimé déjà, mais indirectement, dans la forme première de cet ouvrage. L'auteur ajoute ici ce développement, parce qu'il a pu remarquer que bien des lecteurs n'avaient pas lu assez attentivement.

Il faut également faire remarquer que l'idée de *perception*, telle qu'elle est exposée dans cet ouvrage, ne doit pas être confondue avec la perception sensible extérieure qui en est seulement un cas particulier. On a dû voir dans ce qui précède, et l'on comprendra mieux encore par la suite, que nous entendons par perception tout élément sensible ou *spirituel* arrivant à l'homme par la voie de la perception, avant d'être élaboré par l'activité conceptuelle. Pour avoir des perceptions de nature psychique ou spirituelle, les sens ordinaires ne sont pas nécessaires. On dira peut-être qu'il est inadmissible d'élargir ainsi la signification courante d'un mot. Mais il est *absolument* nécessaire de l'élargir si l'on ne veut pas se laisser enchaîner, et être arrêté dans l'élargissement de ses connaissances, par les habitudes du langage. Celui qui parle de perception dans le sens de perception sensible exclusivement n'arrivera jamais à se faire, même de cette perception sensible, une conception vraiment utilisable pour la connaissance. Il *faut* quelquefois élargir un concept pour qu'il conserve dans un domaine limité le sens qui lui est propre. Il faut aussi quelquefois ajouter, à ce qui a été pensé tout d'abord en un concept, des éléments nouveaux, afin que ce qu'on a pensé demeure juste ou soit remis au point. Ainsi, l'on trouve à la page 46 de ce livre « La représentation est donc un concept individualisé ». On m'a objecté que c'était sortir de l'acception courante de ces mots. Mais cette amplification est nécessaire si l'on veut découvrir ce qu'est réellement la perception. Qu'adviendrait-il du progrès de la connaissance si l'on devait objecter, à chaque fois qu'un concept a besoin d'une remise au point : « C'est sortir de l'acception courante des mots » !

LA RÉALITÉ DE LA LIBERTÉ

LES FACTEURS DE LA VIE

Récapitulons ce que nous avons tenu pour acquis au cours des chapitres précédents. L'univers se présente à nous sous l'aspect d'une multiplicité. Dans cette multiplicité, nous sommes un être parmi les autres. Cet aspect du monde est ce que nous considérons comme *donné*, et, dans la mesure où nous ne le créons pas, mais le trouvons tout fait devant nous, nous le nommons *perception*.

Au sein de ce monde de la perception, nous nous percevons nous-même. Cette auto-perception demeurerait au même rang que les autres perceptions, s'il ne surgissait pas en elle un élément capable de ramener à nous-mêmes, comme à un centre, les perceptions en général, et, par suite, la somme de toutes nos autres perceptions. Cet élément, qui surgit ainsi, n'est plus une simple perception ; il n'est pas simplement donné, présenté devant nous, il est le produit d'une activité. Il paraît lié tout d'abord à ce que nous percevons comme notre « moi ». Mais son caractère profond est de dépasser ce « moi ». Il ajoute à chacune de nos perceptions des déterminations idéelles, qui ont des rapports entre elles, et qui sont fondées dans le même tout. Cet élément détermine aussi le résultat de l'auto-perception, de la même manière idéelle qu'il fait pour les autres perceptions, et il l'oppose, en qualité de « sujet », aux « objets ». Cet élément est la pensée, et les propriétés idéelles qu'il ajoute à la perception sont les concepts ou idées. La pensée se manifeste donc tout d'abord au sujet de l'auto-perception, mais elle n'est pas purement subjective, car c'est seulement grâce à son aide que le « moi » se donne la détermination de « sujet ». Cette définition idéelle de son soi est une détermination capitale de notre vie personnelle. Par elle, nous menons une vie idéelle, nous nous sentons être une entité pensante. Cette détermination vitale demeurerait un acte purement logique s'il n'arrivait pas à notre « moi » d'autres déterminations encore. Notre vie s'épuiserait alors dans l'acte d'établir des rapports conceptuels entre les perceptions, et de ces perceptions à nous. Si on nomme cet acte connaissance, ou savoir, cette supposition ferait de nous des êtres de pure connaissance, de pur savoir.

Mais cette supposition n'est pas justifiée. Nous avons vu que les perceptions se rattachent à nous, non seulement par une relation idéelle, mais encore par le sentiment. Notre vie n'est pas remplie par l'activité conceptuelle. Le réalisme des êtres primitifs trouve même, dans le sentiment, une vie plus réelle que dans l'élément idéel de notre savoir. Et, de son point de vue, ce réalisme a raison, car le sentiment est, du côté subjectif, exactement ce qu'est la perception du côté objectif. D'après le principe même de ce réalisme immédiat : « tout le perceptible est réel », le sentiment est la garantie de la réalité de notre personne. Mais le monisme que nous exposons ici ne peut considérer le sentiment comme une réalité totale que lorsque s'y ajoute le même complément qu'aux perceptions. Pour ce monisme, le sentiment, dans la forme primitive où il nous est donné, est une réalité inachevée ; il ne contient pas encore son second facteur qui est le concept, l'idée. C'est pourquoi le sentiment, comme la perception, apparaît toujours dans la vie *avant* la connaissance.

Nous sentons tout d'abord que nous existons ; et, au cours de notre évolution progressive, nous parvenons au stade où surgit, de cette existence confusément ressentie, l'idée de notre « moi ». Mais ce qui, *pour nous*, n'apparaît que postérieurement, est originellement lié au sentiment d'une manière indissoluble. C est à cause de cela que l'homme primitif arrive à croire que le sentiment lui présente l'existence d'une manière immédiate, et le savoir, d'une manière médiate. Le développement de la vie affective lui paraît donc de toute première importance. Il croira avoir saisi les rapports universels lorsqu'il leur aura fait place dans sa vie sentimentale. Il cherche la connaissance, non pas par le moyen du savoir, mais par celui du sentiment. Comme le sentiment est une chose absolument individuelle, une chose qui se rapproche de la perception, il s'ensuit que les philosophes de cette école font un principe universel de ce qui n'a aucun sens hors de leur propre personne. Ils cherchent à remplir l'univers de leur propre « moi ». Ils veulent accomplir avec le sentiment ce que le monisme exposé ici veut saisir dans le concept, et cette union sentimentale avec les objets lui paraît être la connaissance la plus intime.

L'école philosophique que nous venons de définir, la *philosophie du sentiment*, est souvent désignée sous le nom de mystique. L'erreur d'une conception mystique basée sur le sentiment seul, c'est qu'elle veut « éprouver » ce qu'il s'agit de « connaître », et qu'elle veut élever un principe individuel, le sentiment, au rang de principe universel.

Le sentiment, en effet, est un fait purement individuel, c'est la relation du monde extérieur à notre sujet, dans la mesure où cette relation constitue une expérience purement subjective.

Il y a encore une autre manifestation de la personnalité humaine. Le « moi » participe par la pensée à la vie générale de l'univers ; par elle, il rapporte idéellement (conceptuellement) les perceptions à lui-même, et lui-même aux perceptions. Dans le sentiment, il ressent une relation des objets à son sujet ; dans la *volonté*, c'est le contraire qui arrive. La volonté nous apporte également une perception, qui est celle du rapport individuel de notre « moi » aux objets. Ce qui, dans la volonté, n'est pas un facteur idéel, est simplement un objet de perception comme toutes les autres choses du monde.

Cependant, le réalisme primitif croira voir encore, dans cette volonté, une existence plus réelle que dans la pensée. Il croira y voir un devenir, une causalité dont l'homme est immédiatement conscient, tandis que la pensée ne saisit le devenir qu'à travers les concepts. Pour cette école philosophique, les actes volontaires qu'accomplit le « moi » constituent un processus que l'homme vit d'une façon immédiate. Dans la volonté, l'homme croit tenir en main le devenir universel. Tandis qu'il ne peut suivre les autres événements qu'à travers la perception, il croit, par le vouloir, vivre directement en un élément absolument réel. Le mode d'existence sous lequel lui apparaît la volonté, au sein même de son « moi », devient pour lui le principe même de la réalité. Sa volonté personnelle est alors un cas particulier du devenir universel ; et ce dernier, inversement, n'est qu'une volonté universelle. Cette école érige la volonté en principe du monde, comme la mystique, définie plus haut, érige le sentiment en principe de connaissance. Cette école est la *philosophie de la volonté* (thélisme). Elle fait, de ce qui ne se peut vivre qu'individuellement, le premier facteur constitutif du monde.

Cette philosophie de la volonté ne mérite pas plus le nom de science que la mystique du sentiment. Toutes deux affirment qu'on ne saurait pénétrer dans l'essence du monde par des actes purement conceptuels. À côté du principe *idéel* de l'être, elles veulent trouver encore un principe réel. Elles ont, jusqu'à un certain point, raison. Mais, ces soi-disant « principes réels » nous n'avons d'autre moyen de les saisir que la perception ; par conséquent, les doctrines de la mystique du sentiment et de la philosophie de la volonté reviennent à dire : notre connaissance a deux sources,

celle de la pensée, et celle de la perception qui prend un caractère individuel dans le sentiment et dans la volonté. Étant donné que, pour ces écoles, les produits de la seconde source (les expériences sentimentales et volontaires) ne peuvent être directement incorporés à ceux de la première (pensée), les deux sources de connaissance demeurent isolées, sans aucun moyen de communication supérieure. À côté du principe idéel, dont le savoir s'empare, il y aurait encore un principe réel du monde, qui serait inaccessible à la pensée. En d'autres termes : ces deux doctrines se résument en un réalisme primitif, elles admettent que « tout ce qui se perçoit est réel ». Elles commettent seulement une inconséquence de plus que le réalisme primitif. C'est de considérer certaines formes spéciales de perception (le sentiment et la volonté) comme des moyens universels et uniques de connaissance réelle, alors que, pour cela, il leur a fallu admettre d'abord que « tout ce qui se perçoit est réel ». Elles devraient donc attribuer aux formes extérieures de la perception la même valeur qu'au sentiment et qu'à la volonté.

La philosophie de la volonté devient « réalisme métaphysique » lorsqu'elle introduit la volonté jusque dans des sphères d'existence où l'on ne peut plus la percevoir directement. Elle admet hypothétiquement, hors du sujet, un principe pour lequel l'expérience subjective est précisément le seul critérium de réalité. En tant que réalisme métaphysique, la philosophie de la volonté tombe sous la critique que nous avons faite dans le précèdent chapitre. Nous avons, en effet, signalé la contradiction inhérente à tout réalisme métaphysique, et nous devons reconnaître que la volonté, si elle peut être considérée comme une force universelle, l'est uniquement dans la mesure où elle s'insère idéellement dans le reste du monde.

APPENDICE À LA NOUVELLE ÉDITION (1918)

S'il est particulièrement difficile à notre pouvoir d'observation de saisir la pensée dans son être réel, c'est que cet être ne nous échappe que trop rapidement, à l'instant même où nous dirigeons sur lui notre attention. Alors, il ne reste de la pensée vivante qu'un résidu abstrait et mort, une sorte de cadavre. Si l'on considère ce résidu, on se sentira tenté de lui opposer l'élément vraiment « plein de vie » de la mystique sentimentale, ou de la métaphysique de la volonté. On trouvera singulier qu'une philosophie cherche la possession du réel dans de « pures pensées ».

Mais, si on s'élève jusqu'à vivre vraiment dans la pensée, on s'apercevra qu'on ne peut aucunement comparer les effusions de la pure sentimentalité, ni la force de l'élément volontaire, à cette richesse intérieure, à ces expériences à la fois concentrées et mobiles qui constituent cette vie dans la pensée, — à supposer que l'on ait été tenté de placer ces deux activités au-dessus de la pensée.

C'est justement cette richesse, cette plénitude intime de la pensée, qui, dans l'attitude ordinaire de l'âme, donne à son reflet une apparence froide et inanimée. Aucune des activités de l'homme n'est aussi facilement méconnue. La volonté, le sentiment, réchauffent l'âme humaine, alors même qu'ils sont à l'état de souvenirs. Dans le souvenir, au contraire, la pensée demeure le plus souvent une chose indifférente : il semble qu'elle dessèche l'âme. Mais ceci est précisément l'effet d'ombre projeté par sa réalité lumineuse et chaleureuse, qui plonge en toutes les apparences de l'univers. Cette descente dans la pensée active s'opère avec une force qui déborde d'elle-même, et qui, spirituellement, peut être nommée une force d'amour. Il ne faut pas objecter que voir de l'amour dans la pensée, c'est y transposer un sentiment. Car cette objection n'est que la confirmation de nos paroles. Celui qui s'adonne à la réalité profonde de la pensée retrouve, en celle-ci, aussi bien le sentiment que la volonté, mais dans la forme substantielle de leur être. Celui

qui, au contraire, se détourne de la pensée pour aborder directement le sentiment et la volonté, perd de ceux-ci ce qui est leur réalité essentielle.

L'expérience intuitive de la pensée rend au sentiment et à la volonté la pleine possession de leurs droits. Par contre, la mystique du sentiment et la métaphysique de la volonté sont forcément injustes à l'égard de l'intuition pensante. Elles sont forcément amenées à se croire en plein domaine du réel, et à considérer, au contraire, que l'intuition pensante se crée de l'univers une image abstraite, privée de vie et de sentiment, un reflet plutôt qu'une réalité.

L’IDÉE DE LA LIBERTÉ

Le concept d’arbre est conditionné, pour la connaissance, par la perception d’un arbre. Vis-à-vis de cette perception, je ne puis choisir, dans mon système général de concepts, qu’un seul concept bien défini. Le rapport du concept à la perception est déterminé, immédiatement et objectivement, par la pensée. Ce rapport n’est connu qu’après l’acte de perception, mais il est contenu dans la chose même.

Lorsqu’il s’agit de la connaissance, et du rapport qu’elle établit entre l’homme et le monde, tout se passe différemment. Nous avons essayé de montrer dans les précédents chapitres que ce rapport s’éclaire lorsque la simple observation s’y applique de bonne foi. Cette observation nous fournit la certitude que la pensée est en soi une entité complète, qui peut-être directement connue par l’homme. Ce serait méconnaître les résultats de cette observation que de supposer, au-dessous de la pensée, la nécessité d’un substratum quelconque, tel que les phénomènes physiques du cerveau, ou encore des processus spirituels inconscients. L’homme qui observe la pensée vit directement, à l’instant où il l’observe, au sein d’une essence spirituelle qui subsiste par elle-même. On peut aller plus loin et dire que, pour saisir l’esprit dans la forme sous laquelle il commence à se faire connaître aux hommes, on ne peut que prendre conscience de l’essence immuable, et fondée en elle-même, qu’est la pensée.

Dans l’observation de la pensée, les deux termes dont l’apparition était jusqu’alors forcément séparée (concept et perception) se trouvent réunis en un seul. Tant que l’on méconnaît cette vérité, on pourra imaginer que les concepts sont les reflets inconsistants des perceptions, et les perceptions sembleront être la seule réalité. C’est alors qu’on se met à construire des univers métaphysiques calqués sur le monde de ses propres perceptions : monde des atomes, de la volonté, de l’esprit... chacun les voit à sa manière. Mais dès que l’on a saisi ce que la pensée offre de tout différent, on comprend que la perception est la moitié seulement de la réalité, et que l’autre moitié (la pénétration de la perception par la pensée, processus vécu par l’homme) lui est indispensable pour constituer une réalité totale.

L’essence qui se manifeste dans notre conscience sous la forme de pensée n’apparaît plus alors comme un reflet fugace des choses, mais comme une réalité spirituelle reposant absolument sur elle-même. Et, de cette réalité, l’on peut dire qu’elle se fait connaître à l’homme par une *intuition*. L’intuition consiste à vivre consciemment dans un monde purement spirituel. C’est seulement par un acte intuitif que l’essence de la pensée peut être saisie.

Et c’est seulement lorsqu’on a connu cette essence, par un tel acte intuitif, que l’on peut commencer à juger de l’organisation physique et psychique de l’homme. On aperçoit alors que cette organisation ne saurait rien changer à l’essence de la pensée. Cette assertion semble d’abord en

contradiction avec les faits les plus certains. Évidemment, pour l'expérience ordinaire, la pensée humaine n'apparaît qu'au sein de l'organisme et à travers lui. Le mode de cette apparition s'impose si puissamment au regard, qu'on perd de vue l'indépendance réelle et complète de la pensée ; mais rien de l'organisme ne peut agir sur elle. Il existe entre l'organisme et elle un rapport tout à fait spécial que l'on peut définir comme suit : L'organisme n'a aucune influence sur elle, mais il s'efface, pour ainsi dire, lorsqu'elle entre en activité. Il inhibe en quelque sorte sa propre activité, il laisse la place libre pour que la pensée y apparaisse. La force de la pensée fait reculer celle de l'organisme et agit à sa place. On voit, d'après cela, que l'organisme de l'homme forme, en un certain sens, un pendant avec la pensée ; cette notion est de toute importance pour bien comprendre ses rapports avec elle, et le rôle qu'il joue dans sa genèse. Lorsqu'on marche sur un sol amolli, les pieds y impriment leur trace. Nul ne dira que ces traces sont causées par les forces du sol, de bas en haut. On n'attribuera aux forces du sol aucun rôle actif dans le phénomène. De même, lorsqu'on a observé de bonne foi ce qu'est la pensée, on n'est aucunement tenté de la croire conditionnée ou causée par les traces qu'elle imprime dans l'organisation humaine en préparant son apparition à travers cette dernière[1].

Mais ici, une question d'un grand intérêt se pose si l'organisation humaine ne participe pas à l'essence de la pensée, quel est, en définitive, son rôle dans la constitution de l'entité humaine globale ? Or, les phénomènes que la pensée provoque dans l'organisation physique et psychique de l'homme sont sans rapport avec l'essence même de la pensée, mais contribuent à la formation de la « conscience du moi », telle qu'elle surgit de l'acte pensant. Le vrai « moi » est réellement compris dans l'essence de la pensée, mais non pas la « conscience du moi ». Il suffit d'une observation impartiale de la pensée pour s'en rendre compte. Si le « moi » se trouve exister dans la pensée même, la conscience de ce « moi » surgit, par contre, du fait que la pensée imprime ses traces dans la conscience ordinaire, comme on l'a exposé plus haut. (C'est donc grâce à l'organisme que l'homme prend conscience du « moi », mais qu'on n'en déduise pas que cette conscience du moi, une fois apparue, demeure dépendante de cet organisme. Il n'en est rien. Une fois apparue, la conscience du moi entre dans le domaine de la pensée et en partage dorénavant la nature spirituelle.)

La conscience du moi est bâtie sur l'organisme. C'est de lui que découlent les actes volontaires. Observons comment l'acte volontaire surgit de l'organisme humain, et nous pourrons, dans le sens même des exposés qui précèdent, entrer dans l'examen des rapports qui existent entre le moi conscient, l'acte volontaire, et la pensée[2].

Dans un acte volontaire, il faut considérer le motif et le mobile. Le motif est un facteur conceptuel ou représentatif. Le mobile est un facteur qui dépend directement de l'organisme humain. Le facteur conceptuel, ou motif, est le déterminant momentané du vouloir. Le mobile est une causalité durable qui fait partie de l'individu. Un concept pur, ou une représentation (concept individualisé), peuvent devenir des motifs par le fait qu'ils influencent l'être humain et le disposent à agir en un certain sens. Néanmoins, le même concept (ou la même représentation) agira autrement sur différentes personnes, et amènera, selon leur manière d'être, des vouloirs divers.

Le vouloir ne résulte donc pas seulement de la représentation ou du concept, mais aussi de l'idiosyncrasie de chaque homme, — nous nommerons ainsi les « aptitudes caractéristiques » (on peut, à ce point de vue, s'en référer à Édouard von Hartmann). La manière dont agissent les

1. L'auteur, dans les ouvrages qui ont suivi ce livre a montré à différents points de vue comment cette assertion se trouve confirmée par les données de la Psychologie, de la Physiologie, etc.. Ici, il n'a exposé que les résultats d'une observation impartiale de la pensée elle-même.
2. Le passage qui précède a été remanié en vue de la nouvelle édition (1918).

concepts ou les représentations sur l'idiosyncrasie de l'homme confère à la vie de celui-ci une certaine empreinte morale (éthique).

De quoi ces « aptitudes caractéristiques » sont-elles formées ? du contenu plus ou moins fixe de notre vie subjective, de la somme de nos représentations et de nos sentiments. Une représentation m'incite plus ou moins au vouloir, selon qu'elle se comporte de telle ou telle façon vis-à-vis de mes autres représentations et de mes sentiments personnels. Or, la somme de mes représentations est conditionnée par la somme de concepts qui, le long de ma vie, se sont adjoints à mes perceptions, c'est-à-dire sont devenus des représentations. Elle dépend donc de ma faculté d'intuition, qui est plus ou moins grande, et de mon champ d'observation ; autrement dit, du facteur subjectif et du facteur objectif de mon expérience : facultés intérieures et milieu. Quant à mes sentiments, ils déterminent nettement mes « aptitudes caractéristiques ». Selon qu'une représentation me cause de la joie ou de la peine, elle peut devenir, ou non, motif de mon vouloir. Tels sont les éléments qui entrent dans la genèse de l'acte volontaire. La représentation immédiatement présente, ou le concept, en devenant motifs, fournissent le but, la fin de mon vouloir. Mon « idiosyncrasie » m'invite à orienter mon activité vers cette fin. Par exemple la représentation d'une promenade à faire pendant la demi-heure qui vient détermine le but de mon action, mais elle ne devient un motif de vouloir que si elle rencontre en moi une idiosyncrasie appropriée, c'est-à-dire si toute ma vie précédente m'a amené à reconnaître l'utilité des promenades, la valeur de la santé et, enfin, si la représentation de promenade éveille en moi un sentiment de joie.

Nous avons par conséquent à distinguer : 1° les « aptitudes caractéristiques » possibles, qui permettent à tels concepts ou à telles perceptions de devenir des motifs ; 2° les concepts et les représentations possibles, capables d'influencer mes dispositions de caractère jusqu'à amener un vouloir. Les premières conditions sont les mobiles, et les secondes, les *fins* de notre conduite morale.

Les mobiles de notre conduite morale peuvent être trouvés par l'examen des éléments constitutifs de notre vie individuelle.

La première phase de cette vie individuelle est la *perception* et, plus exactement, la perception par les sens. C'est là une région de notre être où le vouloir est immédiatement déclanché par la perception sans qu'intervienne ni sentiment, ni concept. Les mobiles de cet ordre sont généralement nommés *appétits*. La satisfaction de nos besoins animaux et inférieurs (faim, désir sexuel, etc.), s'accomplit de cette manière. La caractéristique de ce stade de vie, c'est la manière immédiate dont une perception isolée y détermine un vouloir. Ce mode de détermination, qui, originellement, s'applique dans la vie proprement sensuelle, peut également s'étendre à des actes plus élevés. Il arrive que nous agissions immédiatement après une perception, sans y réfléchir et sans que rien se produise dans notre vie sentimentale ; par exemple, les conventions de la vie sociale appellent de tels actes, et l'on peut embrasser leurs mobiles sous le nom général de *tact* ou de *goût moral*. Plus ces actes se répètent, plus le sujet devient apte à les accomplir sous la pure influence du tact, c'est-à-dire que le tact devient une de ses aptitudes caractéristiques.

La seconde sphère de la vie humaine est celle du *sentiment*. Aux perceptions du monde extérieur s'adjoignent certains sentiments, et ceux-ci peuvent devenir mobiles d'action. Lorsque, par exemple, je vois un homme affamé, mon sentiment de pitié peut constituer un mobile d'action. Citons de tels sentiments : la honte, la fierté, le sentiment de l'honneur, le respect, le remords, la pitié, le désir de vengeance, la reconnaissance, la piété, la fidélité, l'amour, le sentiment du devoir[1].

1. Une étude complète des principes de la moralité a été faite, du point de vue du réalisme métaphysique, par Éd von Hartmann. (*Phénoménologie de la conscience morale*).

La troisième sphère de la vie est celle de la pensée et de la représentation. Il se peut qu'un concept ou une représentation devienne mobile d'action à la suite d'une pure réflexion. Des représentations deviennent des mobiles par le fait que nous ne cessons, au cours de notre vie, de rattacher des buts d'action à des perceptions, et que ces perceptions se répètent sous une forme plus ou moins inchangée. Il y a donc, chez l'homme doué de quelque expérience, des perceptions précises qui appellent inévitablement l'idée de certaine action, parce que, dans des cas semblables, il l'a exécutée ou l'a vu exécuter. Ces idées d'action l'accompagnent dorénavant comme des modèles déterminants, et font partie de ses aptitudes caractéristiques. On peut dire que les mobiles de ce genre forment l'*expérience pratique* de l'homme. Cette expérience pratique se fond peu à peu dans ce que nous avons nommé le tact, car l'homme arrive à lier si étroitement, à certaines situations de la vie, certaines images typiques d'action, qu'il saute bientôt par-dessus toute réflexion et exécute l'acte d'une façon immédiate.

Le stade supérieur de la vie individuelle, c'est la pensée pure conceptuelle, sans rapport avec aucun contenu de perception. Nous déterminons alors le contenu d'un concept par une intuition pure, nous le tirons entièrement de la sphère idéelle. Un tel concept est, à son origine, sans rapport avec aucune perception. Or, dans le cas où nous déterminons notre vouloir d'après une représentation (c'est-à-dire d'après un concept relatif à une perception), c'est, en dernière analyse, la perception qui nous détermine. Mais, lorsque nous agissons sous l'influence d'une intuition, notre mobile est la *pensée pure*. Comme on a l'usage, en philosophie, d'appeler la pure faculté pensante raison, il nous paraît juste de nommer le mobile que nous venons de définir *raison pratique*. On en trouve l'étude la plus claire dans Kreyenbühl (*Cahiers mensuels de philosophie*, vol. XVIII, cahier 3). J'estime que cette étude est un des documents les plus importants de la philosophie moderne, et surtout en ce qui concerne l'éthique. Kreyenbühl définit les mobiles dont nous venons de parler comme un *a priori pratique*, c'est-à-dire une impulsion découlant immédiatement de l'intuition.

Naturellement, ce genre d'impulsions ne peut plus être mis au rang des aptitudes caractéristiques. Car ici, il n'y a plus seulement un élément individuel, mais un contenu idéel et, par conséquent commun à tous, de mon intuition. Lorsque j'admets que ce contenu devienne la base et le point de départ de mon action, j'entre aussitôt dans la sphère du vouloir, et peu m'importe que le concept initial ait été mien depuis longtemps déjà, ou qu'il vienne seulement de m'apparaître ; c'est-à-dire, peu importe qu'il ait été déjà présent au titre d'« aptitude caractéristique », ou non.

La seule chose qui importe pour qu'il y ait réellement acte volontaire, c'est que l'impulsion momentanée agisse, au moyen d'un concept ou d'une représentation, sur les aptitudes caractéristiques. Cette impulsion devient alors un *motif* de vouloir.

Les motifs de la conduite morale sont des représentations et des concepts. Il y a des moralistes qui voient aussi dans le sentiment un motif éthique. Ils affirment, par exemple, que la prétention de l'individu à un maximum de joie est un motif d'action morale. Mais la joie elle-même ne saurait devenir un motif, seule la *représentation de la joie* peut jouer ce rôle. La *représentation* d'un sentiment futur peut agir sur mes « aptitudes caractéristiques », mais non point le sentiment lui-même. Car le sentiment, au moment de l'action, n'est pas encore donné ; on attend justement qu'il résulte de cette action.

La *représentation* de son propre bien, ou du bien d'autrui, est considérée, à juste titre, comme un motif du vouloir. Le principe d'après lequel on recherche le maximum de sa propre joie, c'est-à-dire le bonheur individuel, est l'*égoïsme*. Les uns veulent atteindre ce bonheur personnel sans égard à celui des autres, et même au dépens des individualités voisines (pur égoïsme). Les autres travaillent au bien d'autrui parce qu'ils se promettent de recevoir ensuite de ces personnes

heureuses une influence favorable, ou parce que, du dommage ressenti par les autres, ils craignent une lésion de leurs propres intérêts (morale de l'intérêt). La nuance de la morale égoïste dépend de la représentation qu'on se fait de son bien et de celui des autres. D'après ce qu'on estime être enviable (bien-être, espoir de béatitude future, délivrance de certains maux), le but de cette morale se trouve précisé.

Passons à un second ordre de motifs : le contenu purement conceptuel des actions. Tandis que la représentation de la joie, par exemple, s'applique à une action isolée, le contenu conceptuel base l'action sur tout un système de principes moraux. Ces principes moraux peuvent être énoncés sous forme de règles abstraites sans que l'individu se préoccupe de connaître leur origine. Il ressent alors simplement sa subordination au concept moral qui plane au-dessus de ses actes comme un commandement, comme une nécessité morale. Il laisse alors le soin de justifier ces principes à ceux qui représentent une autorité morale (chef de famille, État, mœurs et coutumes, commandement de l'Église, révélation divine). Un mode particulier de cette morale, c'est le cas où le commandement n'est plus donné par une autorité extérieure, mais intérieure (autonomie morale). Nous entendons alors une voix intérieure à laquelle nous devons obéir. Cette voix est appelée *conscience*.

Il y a un progrès moral dès l'instant où l'homme, non content d'obéir simplement à un commandement extérieur ou intérieur, s'efforce de comprendre les causes pour lesquelles telle ou telle maxime d'action doit lui devenir un motif. Par ce progrès, il s'élève, de la morale d'autorité, à une morale basée sur la compréhension. À cette étape de la moralité, l'homme va reconnaître lui-même quels sont les besoins de la vie morale, et la connaissance qu'il en aura va déterminer sa conduite. Ces besoins sont, entre autres : 1° le plus grand bien possible de toute l'humanité, ce bien étant considéré comme un but en soi ; 2° le progrès de la civilisation, ou l'*évolution* morale de l'humanité vers une perfection toujours plus grande ; 3° la réalisation de fins morales individuelles et intuitivement données.

Le *plus grand bien possible de toute l'humanité*, voici ce que chacun peut concevoir à sa manière. Cette maxime, en effet, ne se rapporte pas à une représentation précise du bien que l'on recherche ; elle implique seulement que l'individu, lorsqu'il l'aura reconnue, s'efforcera de toujours faire ce qui, à son avis, favorisera le plus le bien de toute l'humanité.

Le *progrès de la civilisation*, au cas où l'on associe aux présents de la civilisation une idée de joie, n'est qu'un cas particulier du principe précédent. On est seulement obligé, ici, de se résigner à la destruction de certaines choses qui, cependant, servaient le bien de l'humanité. Il arrive aussi que l'on fait abstraction de la joie associée au progrès de la civilisation, et qu on aperçoit ce dernier comme une nécessité morale. Il devient alors un nouveau principe qui s'ajoute au précédent.

Ces deux maximes, celle du plus grand bien, comme celle du progrès, reposent sur la représentation, c'est-à-dire sur le rapport qu'on a établi entre des contenus d'idées morales, et des expériences (perceptions). Le principe moral le plus élevé qu'on puisse concevoir, c'est celui qui ne présuppose aucune relation de ce genre, celui qui jaillit à la source de la pure intuition, et cherche, ensuite seulement, son rapport à la perception (à la vie). La détermination du vouloir procède alors d'une toute autre instance que dan les premiers cas. L'homme qui veut servir le bien de l'humanité se demande, à chacun de ses actes, en quoi ils contribuent à ce bien. Il en est de même pour l'homme qui sert le progrès de la civilisation. Mais il y a un principe plus élevé qui, dans chaque cas particulier, ne dépend plus de telle ou telle fin morale, qui, précisément, donne à toutes les fins morales leur valeur, et qui décide, en chaque cas, de celle qui doit prédominer. Il peut arriver que l'on se croie justifié d'agir, en certaines circonstances, au nom du progrès de la civilisation, en d'autres, au nom du bien de l'humanité, et, en d'autres encore, pour son propre bien. Mais lorsque

toutes les causes déterminantes passent à l'arrière-plan, alors l'intuition conceptuelle entre en jeu. Tandis que les autres motifs cèdent le gouvernail, le contenu idéel de l'action devient seul déterminant.

Nous avons défini, comme étant la plus élevée parmi les « aptitudes caractéristiques », la *pensée pure* agissant comme *raison pratique*. Parmi les motifs, nous dirons que le plus élevé est l'*intuition conceptuelle*. Il apparaît donc, à l'examen, qu'à ce degré de la moralité, motif et mobile ne font plus qu'un, c'est-à-dire qu'il n'y a plus pour déterminer nos actes ni « aptitude caractéristique » déjà existante, ni « principe de moralité » admis comme norme. L'acte, alors, n'est plus mesuré à aucun étalon ; il ne s'accomplit plus d'après aucune règle ; et il n'est plus de ceux que l'homme exécute automatiquement sous une poussée de l'extérieur. Il est absolument déterminé par son contenu idéel.

La condition première d'un tel acte, c'est notre faculté d'intuition morale. L'homme auquel manque le don de *vivre*, pour chaque cas particulier, la maxime de moralité correspondante, est incapable de s'élever jusqu'au vouloir réellement individuel.

Le principe de moralité que nous venons d'exposer est directement opposé à celui de Kant : « Agis, dit Kant, de telle sorte que les principes de ton action puissent être valables pour tous les hommes ». Cette phrase est la mort de toute impulsion individuelle. Ce n'est pas « comme tous les hommes » que je détermine mon action morale, mais comme je dois l'accomplir, moi, dans le cas individuel qui se présente.

Un jugement superficiel pourrait objecter comment l'action peut-elle être à la fois individuelle, spéciale au cas présent et à la situation particulière, — et issue de la pure intuition idéelle ? Cette objection repose sur une confusion entre le *motif moral* et le *contenu perceptible de l'action*. Il arrive que ce dernier soit un *motif*, par exemple dans le cas du progrès, ou dans celui de l'acte égoïste ; mais, lorsqu'on agit par pure intuition morale, *il ne l'est pas*. Le moi dirige naturellement son attention sur ce contenu perceptible, mais il ne se laisse pas *déterminer* par lui. Il l'utilise seulement pour se former un *concept de connaissance*, mais le *concept moral* ne ressort pas de cet objet perceptible. Le *concept de connaissance* que je tire d'une certaine situation ne saurait être en même temps motif moral que si je me tiens sur le terrain d'un certain principe de moralité. Par exemple, si je demeure sur le terrain exclusif de la morale dite « du progrès de la civilisation », je m'en irai par le monde avec un itinéraire tout tracé. De chaque événement auquel je serai mêlé, jaillira pour moi un devoir moral, à savoir, celui de contribuer, par cet événement, à servir le progrès de la civilisation. Outre le concept que me dévoile la structure naturelle des phénomènes ou des choses, ces phénomènes et ces choses portent alors une sorte d'étiquette morale qui, pour l'être humain, pour l'être moral, contient l'indication de la conduite à tenir. Cette étiquette morale est parfaitement justifiée dans son domaine, mais elle coïncide, à un stade supérieur, avec l'idée qui jaillit dans l'esprit humain vis-à-vis du cas concret.

La faculté d'intuition varie selon les hommes. Chez les uns, les idées jaillissent sans cesse ; les autres les acquièrent péniblement. Les situations dans lesquelles l'homme se trouve sont non moins variables, et ce sont elles qui lui fournissent le théâtre de ses actions. Ainsi, les actions d'un homme dépendent du contact qui s'établit entre sa faculté d'intuition d'une part, et les situations de sa vie de l'autre. La somme des idées actives, le contenu réel des intuitions d'un homme, échappe au caractère général et commun que revêt d'ordinaire le monde idéel, et apparaît avec un caractère franchement individuel en chacun de nous. Cette somme d'intuitions, dans la mesure où elle est mise en acte, constitue la moralité réelle de l'individu. La laisser vivre et se réaliser, c'est là le mobile moral suprême, et c'est, en même temps, le motif moral suprême pour quiconque a reconnu

que tous les autres principes de moralité sont fondés, en dernière analyse, sur lui. Nous nommerons le point de vue que nous venons d'exposer l'*individualisme éthique*.

Dans un cas concret, l'action telle que nous venons de la définir ne se règle que sur l'intuition correspondante et toute individuelle. À ce stade de la moralité, on ne peut parler de lois morales générales (normes, principes) que dans la mesure où elles sont la généralisation des impulsions personnelles. Les normes générales présupposent certains états de faits concrets, d'où on les peut déduire. Mais c'est l'action humaine elle-même qui doit créer des états de faits.

La recherche des éléments conceptuels normaux qui déterminent les actions des individus, des peuples, des époques, fournit bien une éthique ; celle-ci n'est pas une science des commandements moraux, elle est plutôt une étude naturelle de la moralité. Les lois qu'elle découvre se comportent, vis-à-vis des actions humaines, comme les lois naturelles vis-à-vis des phénomènes. Mais ces lois ne sont absolument pas identiques à nos impulsions individuelles. Pour comprendre comment un acte humain jaillit du vouloir *moral* de l'homme, il faut, tout d'abord, étudier le rapport de ce vouloir à l'acte. Il faut envisager des actions vraiment déterminées par lui. Lorsque on réfléchit, par la suite, à de telles actions, on peut trouver les maximes morales qui s'y appliquaient. Au moment de l'action, la maxime morale, dans la mesure où elle pouvait prendre en moi une existence intuitive, me poussait ; elle était associée à un sentiment d'*amour* pour l'objet que je cherchais à réaliser. Je ne demandais l'avis de personne et ne me confiais à nulle règle. J'agissais parce que j'avais conçu l'idée de cette action. Et c'est par là qu'elle était *mon* action. Au contraire, lorsqu'on agit parce qu'on reconnaît certaines normes morales, l'action n'est qu'un résultat du principe inscrit dans le code moral. L'homme n'est que l'exécuteur. Il est un automate d'ordre élevé. Qu'on lui donne l'occasion d'agir, et aussitôt se mettent à tourner les rouages de ses principes moraux, pour amener, d'une façon automatique, une action chrétienne, humanitaire, égoïste, civilisatrice, etc.. C'est seulement lorsqu'on agit par *amour* pour l'objet de l'action, que l'on peut dire : j'agis moi-même. Ce n'est plus parce qu'on reconnaît tel ou tel maître, telle autorité extérieure, ou telle voix soi-disant intérieure. L'action n'a plus aucun principe au dehors ; parce qu'on a trouvé en soi-même sa véritable base, qui est l'amour de cette action. On n'examine plus logiquement si elle doit être nommée bonne ou mauvaise, on l'accomplit parce qu'on l'aime. Elle est « bonne » à la condition que l'intuition, saturée d'amour, soit réellement accordée aux grandes lois universelles dont la connaissance ne peut être, justement, qu'intuitive. Au cas contraire, elle est « mauvaise ». On ne se demande pas non plus comment les autres hommes agiraient en pareil cas. On agit selon le vouloir dont on trouve l'indication en soi. On n'est conduit ni par l'usage commun, ni par les coutumes, ni par une maxime humaine générale, ni par une norme morale, mais bien par l'amour de l'action elle-même. On ne se soumet à aucun joug, ni celui de la nature (instincts), ni celui des lois morales ; on veut simplement accomplir ce que l'on se sent appelé à accomplir.

Les défenseurs des lois morales pourraient nous dire si chaque individu n'a qu'à vivre ainsi sa propre vie et faire ce qui lui plaît, alors il n'y à plus de différence entre les bonnes actions et les crimes. N'importe quel caprice, dont je trouve en moi l'indication, peut prétendre à se réaliser aussi bien que mon intention de servir le bien général. Et ils ajoutent : ce qui peut servir de critérium à l'homme moral n'est pas le fait qu'il a saisi l'*idée* d'une action, mais l'examen qui décrète cette action *bonne* ou *mauvaise*. L'homme moral ne l'exécute que dans le premier cas.

Cette objection se présente assez naturellement, mais elle ressort néanmoins d'une fausse compréhension de nos principes. Voici la réponse que nous y faisons : pour reconnaître la nature du vouloir humain, il faut distinguer entre le chemin par lequel le vouloir s'élève jusqu'à un certain degré d'évolution, et l'aspect personnel que revêt le vouloir lorsqu'il se rapproche du degré d'indépendance que nous avons défini ici. Sur ce chemin de l'évolution, les normes jouent un rôle

qui se justifie parfaitement. Mais le vrai but du vouloir humain, c'est la réalisation de buts moraux conçus par pure intuition. L'homme se rapproche plus ou moins de ce but, selon la mesure dans laquelle il est apte à la pénétration intuitive des bases idéelles de l'univers. Le plus souvent, dans le vouloir individuel, d'autres éléments se mêlent aux buts moraux, à titre de motifs ou de mobiles. Mais l'intuition peut toujours être déterminante ou co-déterminante. Elle est la causalité morale. L'homme apporte le champ d'action où s'opère la transformation de cette causalité en acte. Il en résulte ce que l'on appelle la conduite personnelle d'un être. L'origine de l'action appartient à l'individualité. Et, en vérité, seule l'action issue de l'intuition morale mérite le nom d'action individuelle. Mais compter l'action mauvaise, le crime, au rang des actions individuelles, ce serait compter les instincts aveugles parmi les facteurs de l'individualité. Or, l'instinct aveugle qui mène au crime ne ressort pas de l'intuition ; et il n'appartient pas à l'être individuel de l'homme, mais, au contraire, à ce que l'homme a de plus commun, à ce qui règne en tous les hommes, à ce dont l'individualité cherche justement à dégager l'homme de plus en plus. Mon être individuel, ce n'est pas mon organisme avec ses tendances et ses affectivités, c'est le monde unitaire des idées, qui s'éclaire au sein de cet organisme. Mes désirs, mes instincts, mes passions, me font simplement appartenir à l'*espèce* humaine. Au contraire, le fait qu'un élément idéel s'éclaire et se réalise au sein de ces désirs, instincts et passions, ce fait fonde ma propre individualité. Par mes désirs et instincts, je suis seulement un homme comme il en est à la douzaine ; par la forme particulière d'idée qui me distingue au sein de la douzaine, je suis « individu ». Les particularités de ma nature animale ne peuvent me différencier des autres que pour un regard étranger, tandis que par ma pensée, qui est la compréhension active et consciente de l'élément idéel présent en moi, je me distingue moi-même des autres. Or, on ne peut aucunement dire de l'action du criminel qu'elle jaillit de l'idée. Ce qui la caractérise, au contraire, c'est justement qu'elle ressort de l'élément extra-idéel du monde.

Toute action basée sur l'élément idéel de l'être est ressentie comme étant une action *libre*. Celles qui se basent sur d'autres éléments, que ce soit le joug de la nature, ou une norme morale, sont ressenties comme des actions *imposées*.

L'homme est libre dans la mesure où il est capable de n'obéir qu'à lui-même, à chaque instant de sa vie. Une action morale n'est *mon action* que si elle peut être nommée libre, dans le sens que nous venons de préciser. Nous n'examinerons pour l'instant que les conditions dans lesquelles une action voulue est ressentie par l'homme comme étant libre ; nous verrons plus loin comment cette idée de la liberté, que nous concevons ici d'une manière purement éthique, se réalise dans l'être humain total.

L'action née de la liberté n'exclut pas les lois morales, elle les inclut au contraire ; elle se montre seulement supérieure aux actions qui sont simplement dictées par ces lois. Pourquoi mon action servirait-elle moins bien le bonheur de tous, lorsque je l'accomplis par *amour*, que lorsque je l'accomplis *seulement* parce que j'ai reconnu le devoir de servir ce bonheur de tous ? La conception du devoir pur élimine la liberté humaine, parce qu'elle se refuse à tenir compte de l'individuel et qu'elle soumet tous les hommes à une loi uniforme. La liberté de l'action n'est concevable que du point de vue de l'individualisme éthique.

Seulement, comment la vie collective s'organisera-t-elle lorsque chacun ne cherchera qu'à mettre son individualité en valeur ? C'est là une objection courante du « moralisme » mal compris. Il croit qu'une collectivité humaine n'est possible que si un ordre moral fixe et commun en réunit tous les membres. Ce moralisme-là méconnaît le caractère unitaire du monde idéel. Il ne sait pas que le monde d'idées qui agit en moi est le même que celui qui agit en chacun de mes semblables. À vrai dire, si nous savons que cette unité existe, c'est seulement grâce à la constatation que nous pouvons en faire d'une manière universelle. Cette unité, d'ailleurs, *doit* être objet d'expérience, car

si elle était connaissable par une autre voie que celle de l'observation, son domaine cesserait d'être celui de l'expérience individuelle, pour devenir celui d'une norme commune. L'individualité n'est possible que là où chaque être individuel ne connaît les autres que par son observation individuelle. La différence entre mon semblable et moi, ce n'est pas que nous vivons dans deux mondes spirituels différents, mais que nous recevons d'un même monde idéel des intuitions différentes. Lui, veut réaliser *ses* intuitions, et moi, les *miennes*. Si nous puisons tous deux, véritablement à l'idée, et non point à des sources extérieures d'impulsion (physique ou spirituelle), nous nous rencontrerons forcément dans le même effort, dans les mêmes intentions. Tout malentendu, toute collision, est impossible entre des hommes moralement *libres*. Seul, l'homme enchaîné encore à l'instinct naturel, ou à un devoir impératif, se heurte à ceux de ses semblables qui n'obéissent pas au même instinct ou au même devoir. La maxime fondamentale de l'*homme libre*, c'est « agir par l'amour de l'action, et laisser agir par la compréhension des vouloirs étrangers ». Il ne connaît pas d'autre « tu dois » que la nature même des actions intuitivement conçues et voulues ; la manière dont il se comporte en tel ou tel cas ne dépend que de son propre pouvoir idéel.

Si la base de l'entente entre les hommes ne se trouvait pas donnée dans la nature même de l'être humain, il n'y aurait pas de loi extérieure qui la lui puisse fournir. Si les individus humains arrivent à vivre en commun, c'est qu'ils participent à un seul et même esprit. L'homme libre base sa vie sur la confiance qu'il a en d'autres hommes libres, sachant qu'ils appartiennent au même monde spirituel que lui, et que leurs intentions rencontreront les siennes. L'homme libre n'exige pas l'approbation des autres, mais il l'attend parce qu'elle est conforme à la nature humaine. Ceci ne concerne pas telles ou telles institutions extérieures sur lesquelles les avis peuvent différer, mais le caractère général des intentions et de l'état d'âme grâce auxquels l'homme arrive à vivre sa propre individualité, dans un respect parfait de la dignité humaine, au milieu d'autres hommes libres qu'il sait estimer.

On me dira sans doute que cette conception de l'homme *libre* est une pure chimère et qu'on ne la trouve réalisée nulle part. Nous avons affaire à des hommes réels, et il n'est guère à espérer en leur moralité que s'ils veulent bien obéir à un commandement moral, concevoir leur mission morale comme un devoir, et maîtriser leurs inclinations, leur amour. Je ne le nie point, car ce serait faire preuve d'aveuglement. Mais alors, qu'on renonce à toute flatterie, et si cette dernière opinion doit seule prévaloir, que l'on dise simplement : tant que la nature humaine n'est pas *libre*, il faut l'*obliger* à agir. Que l'on exerce un joug par des moyens physiques, ou par des lois morales, que l'homme soit esclave parce qu'il est entraîné par son instinct sexuel ou parce qu'il est enchaîné dans les liens de la morale conventionnelle, c'est indifférent au point de vue de la liberté. Mais qu'on ne prétende pas que cet homme-là a le droit de nommer siennes des actions qu'un pouvoir étranger le force à accomplir. Cependant, du sein de l'ordre impératif surgissent les *esprits libres*, les hommes véritables qui ont su se trouver eux-mêmes dans le réseau des usages, des lois, des pratiques religieuses, etc. Ils sont *libres* dans la mesure où ils n'obéissent qu'à eux-mêmes, *non-libres* dans la mesure où ils se soumettent. Qui de nous peut prétendre être libre en toutes ses actions ? Nul sans doute, mais en chacun de nous habite l'entité profonde en qui parle la voix de l'homme libre.

Notre vie se compose d'actions libres et d'actions non libres. Mais il est impossible d'avoir un concept de l'être humain tant qu'on ne pose pas la *liberté de l'esprit* comme le degré suprême de son épanouissement. Nous ne sommes véritablement des hommes que dans la mesure où nous sommes libres.

Sans doute, ce n'est là qu'un idéal, mais un idéal qui travaille en toute réalité dans la profondeur de notre être. Non point un idéal d'imagination ou de rêve, mais un idéal doué de vie, qui se fait connaître avec précision malgré la forme encore imparfaite de son développement. Si

l'homme n'était qu'une créature naturelle, la recherche des idéals, c'est-à-dire d'idées momentanément inefficaces, dont on espère la réalisation, serait une absurdité. Pour les choses de la nature, en effet, l'idée est déterminée par la perception ; nous avons tout fait lorsque nous avons reconnu le lien de l'idée à la perception. Mais, pour l'homme, ce n'est plus le cas. La somme de son existence n'est pas déterminée sans sa propre participation, son véritable concept d'homme moral (esprit libre) n'est pas uni de prime abord et objectivement à l'image de perception « homme », de manière à être connu ensuite par la pensée. L'homme doit unir lui-même, et de son propre pouvoir, son propre concept à la perception « homme ». Le concept et la perception, ici, ne se recouvrent plus que si l'homme les amène à se recouvrir. Et il ne le peut que s'il a trouvé le concept d'esprit libre qui est son propre concept. Autrement dit : dans le monde objectif, une frontière nous est tracée entre la perception et le concept notre connaissance triomphe de cette frontière. Dans la nature subjective de l'homme, la même frontière existe. L'homme en triomphe seulement au cours de son évolution, lorsqu'il arrive à faire de son être apparent l'expression parfaite de son concept. Ainsi, la vie morale de l'homme, tout comme sa vie intellectuelle, nous oblige à constater sa double nature : percevante (expérience directe) et pensante. La vie intellectuelle unifie cette double nature par la connaissance ; la vie morale, par la réalisation de l'esprit libre. Tout être, hormis l'homme, a son concept inné (la loi de son existence et de son activité) ; dans le monde extérieur, il est indissolublement uni à la perception de cet être ; il n'en est séparé qu'à l'intérieur de notre organisme spirituel. Mais, chez l'homme, le concept et la perception sont séparés *en fait*, pour être ensuite réunis *en fait* par l'homme. Certes, à notre perception de l'homme correspond, à chaque instant de sa vie, un concept aussi précis qu'à la perception de tout autre être. On peut se former le concept de l'homme-espèce et on peut également le trouver dans le monde des perceptions. Si on y ajoute celui de l'esprit libre, dira-t-on qu'on a deux concepts pour le même objet ?

Ce serait une faute de raisonnement. Moi, objet de perception, je suis soumis à un perpétuel changement. Je suis autre dans mon enfance que dans mon adolescence ou mon âge mûr. Bien plus, à chaque instant, l'image de perception que je fournis est différente. Ces changements peuvent se succéder de manière à exprimer toujours le même homme-espèce, ou de manière à présenter l'expression de l'esprit libre. L'objet de perception que fournit mon activité est soumis à ces mêmes changements.

L'objet de perceptions « homme » a la faculté de se métamorphoser, comme la graine de la plante a la faculté de se développer en plante complète. La plante se développera selon les lois objectives contenues en elle ; l'homme, par contre, demeurera dans son état imparfait s'il ne s'empare pas en lui-même de la matière à transformer, et ne la métamorphose par sa propre force. La Nature fait seulement de l'homme une créature naturelle ; la société ne fait de lui qu'un exécuteur de ses lois ; lui *seul* peut se transformer en être *libre*. À un certain degré d'évolution, la Nature le laisse échapper de ses chaînes ; la société mène cette évolution plus loin ; l'homme seul peut la parachever.

La morale de la liberté n'implique donc pas que l'esprit libre soit la seule forme sous laquelle l'homme puisse exister. Elle voit seulement dans la liberté spirituelle le dernier degré de l'évolution humaine. Ceci n'empêche pas qu'à une certaine étape de cette évolution, l'action, selon des normes ait sa raison d'être. Mais elle ne saurait être reconnue comme un point de vue moral absolu. L'esprit libre triomphe des normes en ce sens que, non content de trouver ses motifs dans des commandements, il organise son action d'après ses impulsions spirituelles (intuition).

Lorsque Kant s'écrie : « Devoir ! nom sublime qui ne supporte pas le plaisir ni la flatterie, mais réclame les soumissions »... « loi qui impose une loi..., devant laquelle toutes les inclinations se taisent, même alors qu'elles la combattent secrètement », — l'homme lui répond, de par la

conscience de son libre esprit : « Liberté ! nom amical, nom humain, qui contiens en toi tout mon plaisir moral tout ce qu'honore le plus mon humanité, et ne me fais serviteur de personne, et ne m'imposes pas simplement un ordre, mais attends ce que mon amour moral reconnaîtra lui-même pour son ordre, parce qu'il se sentirait esclave en regard de toute loi imposée ».

Tel est le contraste entre la morale de l'autorité et la morale de la liberté.

Le « *philistin* », qui voit la morale fixée une fois pour toutes dans un ordre extérieurement établi, trouvera peut-être que l'esprit libre est un homme dangereux. Ceci, parce que son regard borné ne franchit point les limites de son époque. S'il considérait la chose de plus loin, il s'apercevrait que l'esprit libre n'a pas plus souvent besoin d'enfreindre les lois de son pays que le philistin lui-même, et que jamais il ne se trouve en véritable confit avec elles. Car les lois des États sont inspirées entièrement par les intuitions d'esprits libres ; de même pour toutes les lois objectives de moralité. Il n'est pas, dans l'ordre de l'autorité familiale, de commandement qui n'ait été conçu, au début, par quelque ancêtre, de manière intuitive, et établi comme tel ; les conventions morales elles-mêmes ont été, au début, fixées par des hommes, et les lois des États naissent tout d'abord dans la tête des hommes d'État. Ces esprits ont imposé leurs lois aux autres humains, et ceux-ci ne sont esclaves que lorsque, oubliant cette origine humaine des lois, ils voient en elles soit une révélation divine, soit des concepts objectifs et impératifs indépendants de l'homme, soit encore l'entité faussement mystique d'une voix « intérieure » douée d'infrangible autorité. Par contre, celui qui connaît l'origine humaine des lois, honorera en elles des productions de ce monde spirituel auquel il puise lui-même ses intuitions morales. S'il pense que ses propres intuitions sont meilleures, il essayera de les mettre à la place de celles qui règnent actuellement ; mais s'il trouve ces dernières légitimes, il agira d'après elles, tout comme si elles provenaient de lui.

Nous ne saurions admettre la formule d'après laquelle l'homme est mis au monde pour réaliser un certain ordre moral universel, conçu en dehors de lui. Cette formule est du même ressort, en ce qui concerne la science de l'homme, que la formule ancienne des naturalistes qui disaient : le taureau a des cornes pour pouvoir se défendre. La science moderne a heureusement fait justice de ces croyances finalistes. L'éthique a plus de mal à s'en débarrasser. Et cependant, si le taureau n'a point de cornes *pour* se défendre, mais se défend *grâce* à ses cornes, de même l'homme n'est pas fait *pour* la moralité, mais la moralité apparaît *grâce* à l'homme. L'homme libre agit moralement parce qu'il a une idée morale et non point pour que la moralité existe. Les individus humains, avec leur faculté intuitive, sont les premières conditions de l'ordre moral universel.

L'individu humain est la source de toute moralité, et le centre de toute vie terrestre. Les États, les sociétés, ne sont que les résultats nécessaires de la vie individuelle. Certes, les États et les sociétés réagissent ensuite sur la vie individuelle, comme l'acte de se défendre réagit sur l'évolution des cornes du taureau, qu'il favorise, tandis que l'inaction les atrophierait. L'individu, lui aussi, s'atrophierait s'il menait sa vie isolément, hors de toutes collectivités humaines. L'ordre social se forme précisément avec le but de réagir, d'une façon aussi heureuse que possible, sur les individus.

LA PHILOSOPHIE DE LA LIBERTÉ ET LE MONISME

L’homme peu évolué, qui ne croit à la réalité des choses que s’il peut les voir et les toucher, réclame également pour sa vie morale des motifs de vouloir qui lui soient perceptibles. Il lui faut un être qui lui fasse comprendre ces motifs d’une manière accessible à ses sens. Il se les laisse dicter, sous forme de commandements, par celui qu’il estime être plus sage et plus puissant que lui, ou auquel il attribue, pour une raison quelconque, un pouvoir supérieur au sien. C’est de cette manière que se sont formés tous les principes moraux, déjà nommés, d’autorité familiale, gouvernementale, sociale, ecclésiastique ou divine. L’homme le plus primitif a toujours quelque foi en un autre homme ; celui qui est un peu plus évolué se laisse ordonner sa conduite morale par une communauté (État, Société). Ce sont toujours des pouvoirs perceptibles sur lesquels on se fonde. Celui qui commence à s’éclairer, se disant que sa foi repose sur des hommes aussi faibles que lui, cherche alors un secours auprès d’une puissance surhumaine, auprès d’un Dieu qu’il pourvoit d’attributs perceptibles. De cet être, il reçoit les concepts propres à remplir sa vie morale, et il les reçoit toujours encore sous forme perceptible, soit que Dieu apparaisse dans le buisson ardent, soit qu’il vienne parmi les hommes sous une forme corporelle, et leur fasse entendre ce qu’ils doivent faire ou ne pas faire.

Le degré supérieur de ce réalisme primitif, en ce qui concerne la vie morale, c’est celui que nous définirons comme suit le commandement (idée morale) est conçu sans rapport avec aucune entité extérieure, et l’homme suppose qu’il provient de lui-même, que c’est une force absolue qui surgit de lui.

Tandis qu’il entendait jadis la voix extérieure de Dieu, il perçoit à présent le pouvoir indépendant de sa propre vie intérieure ; cette voix intérieure, l’homme la nomme « conscience ».

À ce degré, on s’élève déjà au-dessus du réalisme primitif ; les lois morales deviennent des normes douées d’existence indépendante. N’ayant plus de porteur, elles s’érigent en entités métaphysiques. Elles deviennent analogues aux forces visibles-invisibles du réalisme métaphysique, qui ne cherche pas la réalité là où la pensée de l’homme y participe vraiment, mais la situe hypothétiquement en dehors de l’expérience. Ce réalisme métaphysique s’accompagne toujours de normes morales extra-humaines. Il cherche naturellement l’origine de la moralité dans le domaine de la réalité extra-humaine qu’il a supposée. Là, plusieurs possibilités lui sont offertes. Si l’entité supposée est conçue comme une puissance mécanique privée de pensée, — et c’est le cas dans la conception matérialiste, — alors l’individu humain l’engendre par une nécessité également mécanique. La conscience de la liberté ne peut être alors qu’illusoire. Car, tandis que je me crois créateur de mon action, c’est la matière qui agit en moi selon ses lois complexes. Je me crois libre, mais toutes mes actions sont les résultats des phénomènes matériels qui constituent mon organisme

physique et spirituel. Le sentiment de la liberté n'existe, au regard du matérialisme[1], que parce que nous ignorons les motifs qui nous contraignent : « Remarquons bien que notre sentiment de liberté repose sur l'absence des motifs extérieurs qui nous contraignent ». « Notre action est nécessitée comme notre pensée ». (Ziehen, *Leitfaden der physiologischen Psychologie*, p. 207).

Une autre possibilité qui s'offre au partisan du réalisme métaphysique, c'est de concevoir comme un être spirituel cette réalité absolue, cachée derrière les apparences. Alors, c'est dans cette force spirituelle qu'il croit puiser ses impulsions actives.

Il considère les principes moraux que fournit la raison humaine comme des inspirations dues à cet être, qui a sur l'homme des intentions précises. Pour ce dualisme-là, les lois morales sont dictées par l'être absolu. La raison humaine n'a qu'à étudier et réaliser ses desseins. L'ordre moral du monde n'est que le reflet perceptible d'un ordre supérieur caché. La moralité terrestre est la manifestation de l'ordre universel extra-humain. Elle ne dépend pas de l'homme, mais de l'être en soi, de l'être extra-humain. L'homme *doit* ce que cet être *veut*. Pour Édouard von Hartmann, l'être en soi est une divinité, pour qui sa propre existence est douleur ; cette divinité aurait créé le monde pour se libérer de sa douleur infinie. Ce philosophe envisage donc l'évolution morale de l'homme comme un phénomène de rédemption de la divinité. « Le processus universel ne sera mené vers sa fin que si les individus raisonnables et conscients d'eux-mêmes construisent un ordre moral universel ». « La réalité est l'incarnation de la divinité, l'histoire du monde est la passion du Dieu fait chair, et elle est, en même temps, la voie de rédemption de ce Dieu crucifié dans la chair. Or, par la moralité, l'homme concourt à abréger ce calvaire et cette rédemption ». (Hartmann, *Phénoménologie de la conscience morale*.) Donc, pour ce philosophe, l'homme n'agit pas parce qu'il veut, mais parce qu'il doit, parce que Dieu veut être libéré. Si le matérialisme fait de l'homme un automate obéissant à des lois purement mécaniques, le dualisme spiritualiste (celui qui place l'être en soi, l'absolu, dans un domaine spirituel, dont l'homme ne saurait avoir aucune expérience consciente), en fait un esclave de la volonté de l'Absolu.

La liberté est aussi impossible dans un système que dans l'autre, parce que tous deux transposent la réalité véritable en un domaine extra-humain, inaccessible à l'expérience.

Donc, le réalisme primitif et les réalismes métaphysiques arrivent également à nier la liberté, à voir dans l'homme l'exécuteur de principes nécessairement imposés. Le réalisme primitif tue la liberté en établissant le joug de quelque autorité perceptible, ou d'un être imaginé par analogie avec des choses perceptibles, ou, enfin, de la voix intérieure abstraite qu'il nomme « conscience » ; les métaphysiciens de l'« être en soi » ne peuvent, eux non plus, accorder la liberté à l'homme ; ils le laissent déterminer par un absolu mécanique ou moral.

Le *Monisme* se voit obligé de donner raison, jusqu'à un certain point, au réalisme primitif, car il reconnaît la valeur de la perception. Tant que l'homme est incapable de produire par intuition des idées morales, il lui faut en recevoir d'autre part. Dans la mesure où il les reçoit des autres, il est dépourvu de liberté. Mais le monisme accorde à l'Idée autant de valeur qu'à la perception. L'Idée peut apparaître au sein de l'individualité humaine et, dans la mesure où l'homme en reçoit l'impulsion, il est libre. Mais le monisme rejette toute la métaphysique simplement syllogistique et, par conséquent, il rejette aussi les impulsions soi-disant issues de l'« être en soi ». L'homme ne peut, d'après le monisme, qu'agir non-librement, s'il obéit à un joug extérieur et perceptible, ou qu'agir librement, s'il n'obéit qu'à lui-même. Le monisme n'admet aucune obligation inconsciente, cachée derrière la perception et le concept. Lorsqu'on décrète qu'une action *n'est pas libre*, c'est

1. Au sujet de nos attaques contre le matérialisme, et de ce que nous entendons par ces mots, voir la note à la fin de ce chapitre (1918).

que l'on peut trouver au sein du monde perceptible la chose, ou l'homme, ou l'institution, qui l'ont décidée. Si l'on prétend que la cause en réside au delà du monde sensible réel, ou du monde spirituel réel, le monisme refuse simplement d'accepter cette affirmation.

D'après le monisme, l'homme agit en partie librement, en partie non librement. Esclave dans le monde des perceptions, il réalise en lui-même le *libre esprit*.

Les commandements moraux, dans lesquels la métaphysique aperçoit les inspirations d'un être supérieur, ne sont pour le monisme que des *pensées de l'homme* ; l'ordre moral du monde n'est à ses yeux ni le décalque d'un ordre naturel purement mécanique, ni celui d'un ordre supérieur extra-humain ; il est une œuvre absolument libre de l'homme. L'homme n'a pas à accomplir les volontés d'un être cosmique extérieur à lui-même, mais ses propres volontés. Derrière l'action humaine, le monisme ne croit pas voir une direction universelle étrangère aux hommes, qui les déterminerait selon ses fins cachées ; les hommes, lorsqu'ils réalisent leurs idées intuitives, ne tendent qu'à leurs propres *fins humaines*. Bien plus, chaque individu ne tend qu'à ses fins particulières. Car le monde des idées ne se manifeste pas dans une collectivité humaine, mais seulement dans des individus. Si les collectivités ont des fins générales, ce ne sont que les sommes des actes volontaires des individus, et généralement de quelques individus d'élite, auxquels les autres reconnaissent de l'autorité. Mais chaque être humain est appelé à devenir *esprit libre*, comme chaque bouton de rose est appelé à devenir rose.

Le monisme est donc, sur le terrain de l'action morale, une *philosophie de la liberté*. Étant une philosophie du réel, il rejette les limites irréelles que la métaphysique voudrait imposer à la liberté de l'esprit, mais il sait reconnaître les limites physiques et historiques qui bornent la liberté de l'homme peu évolué. L'homme n'est pas, à ses yeux, un produit complet épanouissant à chaque instant de sa vie la plénitude de ses possibilités ; et c'est pourquoi il lui semble absurde de discuter si l'homme, en soi, est libre ou non ; mais, connaissant que l'entité humaine évolue sans cesse, il se demande seulement si cette évolution la mène, oui ou non, à réaliser l'état d'esprit libre.

Le monisme sait que la Nature n'enfante pas un être humain achevé et déjà libre, mais quelle le laisse, au contraire, à un certain degré d'évolution de là, sans être libre encore, il continue à se développer jusqu'à ce qu'il arrive à se *trouver* lui-même.

Le monisme estime qu'un être agissant sous l'empire d'une obligation physique ou psychique ne peut pas être réellement *moral*. Il considère le passage par l'action automatique (selon les désirs et instincts naturels) et par l'action d'obéissance (d'après des normes morales) comme des étapes préparatoires indispensables à la moralité. Mais il sait qu'il est possible de les dépasser par l'éclosion de l'esprit libre. D'une façon générale, le monisme libère la morale des maximes terrestres du réalisme primitif, et des maximes de la métaphysique spéculative. Il ne saurait bannir les premières, car ce serait bannir la perception ; mais il peut supprimer les secondes, car c'est dans le monde lui-même qu'il prétend trouver l'explication de tous ses phénomènes, et non en dehors du monde. Il ne veut d'autres principes de connaissance que ceux de cette sorte, ni d'autres principes de morale. Comme la connaissance humaine, la moralité humaine n'est conditionnée que par la nature de l'homme. Et de même que des êtres différents de nous peuvent entendre par « connaissance » une toute autre chose, ils peuvent également avoir une toute autre moralité. Pour le monisme, la moralité est une qualité spécifique de l'homme, et la *liberté* est la forme sous laquelle l'homme atteint à cette moralité.

PREMIER APPENDICE À LA NOUVELLE ÉDITION (1918)

Dans le jugement que l'on portera sur les deux précédents chapitres, il pourrait surgir quelque difficulté du fait que l'on croira se trouver en face d'une contradiction. D'une part, nous parlons de l'expérience que nous faisons de la pensée, comme d'une chose absolument générale et de même valeur pour chaque conscience humaine. D'autre part, nous signalons que les idées que réalise la vie morale, et qui sont de même sorte que celles qu'élabore la pensée ordinaire, se manifestent en chacun de nous d'une manière individuelle. On n'arrivera jamais à comprendre la nature de la connaissance, ni de la liberté, si, devant ce double ordre de faits, on s'obstine à parler de contradiction, sans se rendre compte que ce contraste est donné en fait, et que sa compréhension vivante est justement propre à nous révéler en partie l'être véritable de l'homme. Certes, la pensée que nous avons développée ici demeure une « pure contradiction » pour ceux qui croient les concepts simplement *extraits* (abstraits) du monde extérieur, et qui refusent de mettre l'intuition dans ses droits. Mais ceux qui pénètrent l'origine intuitive, des idées et leur indépendance absolue de substance, savent aussi que, dans *l'acte de connaissance*, l'homme prend part à une unité spirituelle qui est la même pour tous ses semblables, tandis que, lorsqu'il emprunte à ce monde spirituel les intuitions nécessaires *aux actes de sa volonté*, il en individualise une parcelle ; *et ceci par la même activité* qui, tout à l'heure, lui permettait une participation toute collective à la réalité spirituelle de la connaissance.

Cette contradiction logique apparente, entre la généralité des idées de connaissance et l'individualité des idées morales, devient précisément un concept vivant dès qu'on le saisit dans sa pleine vérité. La caractéristique de l'entité humaine est justement cette oscillation de la réalité intuitive, qui tantôt se manifeste en lui sous la forme générale de la connaissance, et tantôt sous une forme individualisée. Lorsqu'on néglige de saisir la réalité de la première de ces formes, on ne voit dans la pensée qu'une occupation subjective de l'homme. Lorsqu'on néglige, au contraire, la seconde forme, toute vie individuelle semble retirée à la pensée humaine. Le penseur se trouve impuissant à percer, dans le premier, cas, le mystère de la connaissance, et, dans le second cas, le mystère de la vie morale. Il cherche à s'expliquer l'une ou l'autre grâce à toutes sortes de représentations qui n'y peuvent suffire ; ou l'expérience réelle de la pensée lui échappe, ou il la méconnaît en la confondant avec un simple processus d'abstraction.

DEUXIÈME APPENDICE À LA NOUVELLE ÉDITION (1918)

Nous parlons, pages 74-75, du matérialisme. Nous savons fort bien que nombre de penseurs, et entre autres le philosophe cité, Th. Ziehen, ne se désignent absolument pas sous le nom de matérialistes, et doivent, cependant, du point de vue de ce livre, être considérés comme tels. Il importe peu que quelqu'un nous dise : « pour moi, ce monde ne se borne pas à l'existence matérielle ; donc je ne suis pas matérialiste ». Mais il nous importe que ce quelqu'un expose des conceptions qui ne *peuvent s'appliquer* qu'à une existence matérielle. Celui qui énonce : « Notre action est nécessitée comme notre pensée », formule une conception qui s'applique à des phénomènes matériels, mais ne convient ni à l'action, ni à la pensée ; et il devrait, s'il allait jusqu'au bout de son idée, être matérialiste. S'il ne l'est pas, cela provient de cette inconséquence qui, si souvent, résulte d'une pensée arrêtée en chemin. On entend souvent dire que le matérialisme du XIX[e] siècle est scientifiquement mort. En réalité, il ne l'est pas du tout. Seulement, à l'heure actuelle, nous ne remarquons pas toujours que nous avons des idées avec lesquelles on ne saurait aborder que la vie matérielle. Le matérialisme, qui se montrait ouvertement durant la seconde moitié du XIX[e] siècle, se déguise aujourd'hui sous cette forme. Et ce matérialisme déguisé n'est pas moins intolérant que l'autre à l'égard des conceptions réellement spirituelles. Beaucoup s'y laissent tromper, et croient devoir refuser une conception vraiment spirituelle du monde, sous le prétexte que la science moderne a depuis longtemps abandonné le matérialisme ».

LA FINALITÉ DANS L'UNIVERS ET DANS L'HOMME

(DÉTERMINATION DE L'HOMME)

Parmi les courants multiples qui traversent la vie spirituelle de l'humanité, on peut remarquer un effort persistant pour bannir le concept de finalité des domaines auxquels on l'avait illégitimement étendu. La finalité est une certaine manière d'enchaîner les phénomènes. Contrairement à ce qui a lieu dans le rapport de causalité, où un premier phénomène en détermine un second, c'est ici le second phénomène qui agit sur celui qui l'a précédé. Ce rapport de finalité n'existe, à première vue, que dans les actions humaines. L'homme accomplit une action qu'*auparavant* il se représente, et c'est cette représentation qui le détermine à agir. Le second phénomène, l'action, influence le premier phénomène, l'homme, par l'intermédiaire de la représentation. Cet intermédiaire de la représentation est inévitable pour que le rapport de finalité existe.

Dans le processus que l'on subdivise en cause et effet, il faut distinguer, comme toujours, le facteur « perception » et le facteur « concept ». La perception de la cause précède la perception de l'effet ; cause et effet demeureraient simplement juxtaposés dans notre conscience, si nous ne pouvions pas les unir grâce aux concepts qui leur conviennent. La perception de l'effet ne peut et ne pourra jamais que suivre la perception de la cause. Si l'effet doit avoir une influence réelle sur la cause, ce ne pourra jamais être que grâce au facteur conceptuel. Car le facteur « perception » de l'effet n'existe aucunement avant celui de la cause. Celui qui prétend que la fleur est le but de la racine, c'est-à-dire que la fleur a une influence sur la racine, ne peut émettre cette affirmation qu'en ce qui concerne ce que sa pensée a saisi de la fleur. Car, à l'époque où se forme la racine, le facteur « perception » de la fleur n'existe pas encore. Mais pour qu'il y ait finalité, il ne faut pas seulement qu'il existe un rapport idéel régulier entre le fait postérieur et le fait antérieur, mais encore il faut que le concept, la loi de l'effet, influence réellement la cause, et que ce processus d'influence soit perceptible. Or, l'influence perceptible d'un concept sur quelque chose d'autre, voilà qui n'existe que dans l'action humaine. L'idée de finalité s'y applique donc exclusivement. L'homme peu évolué, qui ne croit qu'à la perception, cherche toujours du perceptible là où il n'existe que de l'idéel. Dans les faits perceptibles, il cherche des relations perceptibles, et lorsqu'il ne les trouve pas, il les *imagine*. La finalité, telle qu'elle se manifeste dans l'action subjective de l'homme, est un élément particulièrement apte à fournir de ces relations imaginaires. L'homme simple sait qu'il provoque les phénomènes, et il en conclut que la nature doit faire comme lui. Dans les relations purement idéelles qui sont à la base de la nature, il voit, non seulement des forces invisibles, mais encore des *fins* réelles non perceptibles. L'homme sait se fabriquer des instruments à telle ou telle fin, et il croit, dans sa naïveté, que le créateur construit des organismes selon la même méthode. Cette fausse conception de la finalité disparaît peu à peu de la science, mais, dans la philosophie, elle jette encore le plus grand trouble. À chaque instant, on y pose des questions telles que celle du but supra-naturel du monde, de la mission ou de la détermination supra-humaine de l'homme, etc..

Le monisme rejette la conception finaliste de tous les domaines à l'exception de la seule action humaine. Il cherche des lois naturelles, mais non point des fins naturelles. Les fins naturelles sont des hypothèses injustifiables, comme le sont les forces non perceptibles, (page 53), et comme le sont également, du point de vue moniste, toutes les fins humaines que l'homme ne s'est pas proposées lui-même. Les choses ne peuvent être vouées à un but que si l'homme les fait telles, car c'est seulement la réalisation d'une idée qui peut leur donner ce caractère de finalité. Or, l'idée n'est active, au sens réaliste de ce mot, que dans l'homme. C'est pourquoi la vie humaine n'a d'autre fin, d'autre détermination, que celles que l'homme lui donne. Lorsqu'on demande quelle tâche l'homme doit-il accomplir ? le monisme répond : celle qu'il se propose à lui-même. La mission que j'ai en ce monde n'est pas déterminée d'avance, elle est, à chaque instant, celle que je me choisis. Je n'entre pas dans la vie avec un itinéraire tracé d'avance.

Lorsque des idées deviennent des buts, et se réalisent, ce ne peut être que par l'homme. Il est donc injuste de parler de la réalisation d'idées à travers l'histoire. Toutes les formules telles que : « L'histoire est l'évolution de l'homme vers la liberté », ou « la réalisation d'un ordre moral supérieur », etc., ne peuvent se défendre au regard du monisme.

Les partisans de la doctrine finaliste croient expliquer, par son secours, toute l'ordonnance et l'harmonie de l'univers. Qu'on entende, par exemple, Robert Hamerling (*Atomistique de la volonté*, volume II) : « Aussi longtemps qu'il y aura des appétits dans la nature, ce sera une absurdité que d'y nier l'existence de *buts*. La conformation d'un membre du corps humain n'est pas déterminée, ni conditionnée, par une « idée » flottant en l'air, mais par le rapport de ce membre à l'ensemble plus grand auquel il appartient, c'est-à-dire au corps. De même, la conformation de toute créature naturelle, que ce soit la plante, l'animal ou l'homme, n'est pas déterminée ni conditionnée par une « idée » correspondante, flottant en l'air au-dessus d'elle, mais par le principe formel de l'ensemble plus grand auquel elle appartient : la nature ». Et plus loin : « La théorie finaliste affirme seulement que, *malgré* les innombrables misères de cette vie créaturelle, une harmonie indiscutable révèle les plans et les buts de la nature en chacune de ses formations et de ses évolutions.

Mais cette conformité à un but ne se réalise que dans les limites des lois naturelles, et elle ne tend pas à réaliser un pays de Cocagne dans lequel la vie existerait sans la mort, et le devenir sans l'anéantissement, et sans les phases plus ou moins désagréables, mais inévitables, qui le précèdent.

Lorsque les adversaires de la conception finaliste opposent un faible monceau, péniblement accumulé, de petites exceptions à la merveilleuse finalité qui règne dans tous les domaines de la nature, je trouve cela plutôt comique. »

Qu'est-ce qu'on nomme ici la finalité ? Une harmonie entre les perceptions particulières et leur ensemble. Mais puisque à la base de chaque perception il y a une loi, idée, que nous découvrons grâce à notre pensée, l'harmonie entre les parties d'un ensemble perceptible n'est autre qu'une harmonie entre les parties de l'ensemble idéel qui y est contenu. Lorsqu'on dit : l'animal, ou l'homme, n'est pas déterminé *par une idée flottant en l'air*, on s'exprime mal, et il suffit de rétablir l'expression dans ses véritables termes pour lui faire perdre son caractère d'absurdité. L'animal n'est certes pas déterminé par une idée flottant en l'air, mais bel et bien par une idée innée qui contient les lois de son existence. C'est justement parce que l'idée n'est pas extérieure aux choses, mais agit en elles comme étant leur essence même, qu'on ne *peut* parler de finalité. Et c'est justement lorsque l'on nie que la créature soit déterminée du dehors, par une idée flottant en l'air, ou existant hors de la créature dans l'esprit d'un créateur universel, que l'on doit nier aussi que cette créature soit déterminée selon un plan, ou selon des buts extérieurs. Elle l'est seulement par ses causes et ses lois intérieures.

Je construis une machine selon des fins, lorsque je mets ses parties dans un certain rapport

non donné par la nature. La finalité de cette construction repose sur ce fait que j'ai mis comme idée, à la base de la machine, celle de son mode d'action. La machine est devenue par là un objet de perception possédant son idée correspondante. Les créatures naturelles sont également des objets de cette sorte. Si l'on croit un objet doué de finalité parce qu'il est construit selon des lois, alors on peut appliquer cette qualification aux créatures naturelles. Mais cette finalité n'est pas la même que celle de l'action humaine. Pour qu'il y ait vraiment un *but*, il faut que la cause agissante soit un concept, à savoir, le concept de l'effet à produire. Or, nulle part, dans la nature, on ne trouve des concepts qui soient des causes ; le concept n'apparaît jamais que comme un rapport idéel de la cause à l'effet. Les causes, dans la nature, ne sont jamais données que sous forme de perceptions.

Le dualisme a le droit de parler des fins de l'univers et des fins de l'homme. Là où nous percevons un rapport normal de cause à effet, le dualisme peut admettre que nous voyons le décalque d'un rapport conçu par l'être absolu pour la réalisation de ses fins. Mais, pour le monisme, l'exclusion de tout être absolu hypothétique, c'est-à-dire inaccessible à l'expérience, entraîne aussi l'exclusion de toute finalité universelle ou humaine.

APPENDICE À LA NOUVELLE ÉDITION (1918)

Il ne faudrait pas conclure de ce qui précède que l'auteur, lorsqu'il refusait ainsi d'admettre aucune finalité dans les phénomènes extra-humains, s'accordait avec les penseurs qui trouvent là un prétexte à ne plus voir hors de l'homme, et même dans l'homme, que des processus naturels. On ne s'y trompera pas, car on aura remarqué que dans ce livre le processus de la pensée est décrit comme un phénomène purement spirituel. Si nous rejetons la conception finaliste, même du monde spirituel extérieur à l'homme, c'est qu'il se manifeste dans ce monde spirituel quelque chose de supérieur à la finalité que réalise le genre humain. Et quand nous estimons erronée l'idée d'une détermination finale du genre humain, conçue sur le modèle des buts que l'homme se propose, nous voulons dire que l'individu seul peut se donner à lui-même des fins ; mais que l'activité globale de l'humanité, comme résultante de toutes ces fins individuelles, constitue une chose *supérieure* à ces fins.

L’IMAGINATION MORALE

(DARWINISME ET MORALITÉ)

L’esprit libre agit selon ses impulsions propres, c’est-à-dire selon ses intuitions, choisies par la pensée au sein du monde idéel. Pour l’esprit qui *n’est point* libre, la cause qui détermine le choix d’une certaine intuition, qui servira d’impulsion active, n’est qu’une part de ses perceptions et expériences antérieures. Il se rappelle, avant de se décider, ce qu’il a vu faire à quelqu’un d’autre en pareil cas, ou l’avis de quelqu’un, ou le commandement de Dieu, etc., et c’est là ce qui détermine son action. Ces circonstances préparatoires, chez l’esprit *libre*, n’agissent pas seules. La décision qu’il prend est, en un certain sens, une décision *première*. Peu lui importe ce que d’autres ont fait ou commandé en pareil cas. Il a des raisons purement idéelles de choisir, parmi la somme de ses concepts, celui qu’il va réaliser en acte. Mais cet acte va s’incorporer à la réalité sensible. L’homme va accomplir une chose qui est identique à un certain complexus perceptible. Son concept va prendre corps en un événement concret et particulier. Or, en sa qualité de concept, il ne contient pas cet évènement concret ; il ne peut s’y rapporter que de la manière que nous avons définie plus haut au sujet du concept « lion » et du lion particulier. Nous avons vu que le passage du concept à la perception se fait par la *représentation*. (voir page 46). C’est ce terme intermédiaire que l’esprit non-libre reçoit tout d’abord ; les motifs apparaissent dans sa conscience sous forme de représentations. Il décide de faire ce qu’il a vu faire déjà, ou bien ce qui est commandé pour ce cas spécial. C’est pourquoi l’autorité s’exerce si bien sur les esprits non-libres par le moyen d’exemples, c’est-à-dire par la transmission d’actes très particuliers et très concrets.

Le chrétien agit beaucoup moins d’après la doctrine que d’après le *modèle* du Sauveur. Les règles ont beaucoup moins de valeur pour l’action positive, que pour l’interdiction de certains actes. Les lois ne revêtent une forme conceptuelle générale que lorsqu’elles *défendent* une action, non point lorsqu’elles en ordonnent. Ce qu’il doit faire, l’esprit non-libre ne le peut apprendre que sous une forme absolument concrète : « Nettoyez la rue devant la porte de votre maison ! Payez tels impôts à tel bureau de perception ! etc... » La forme conceptuelle ne s’applique qu’aux lois de défense. « Vous ne volerez pas ! Vous ne serez point adultères ! » Et encore ces lois n’agissent-elles sur l’esprit non-libre que par leur allusion à une représentation concrète, telle que la durée d’emprisonnement, les remords de conscience, la damnation éternelle, etc..

Dès que l’impulsion active est donnée sous une forme purement générale et conceptuelle, par exemple : « Vous devez faire le bien à vos semblables ! » ou : « Vous devez vivre de manière à favoriser le plus possible votre propre bien-être », il faut qu’à chaque cas concret, la représentation de l’action, le rapport du concept à un complexus perceptible, soient trouvés par l’homme. Cet acte d’invention est toujours nécessaire à l’*esprit libre*, que ne pousse ni l’exemple, ni la crainte de la punition, ni rien de semblable. Il lui faut trouver lui-même la transformation de son concept en représentation.

La faculté grâce à laquelle l'homme engendre, du sein de son trésor d'idées, des représentations concrètes, est tout d'abord l'*imagination*. La faculté dont l'esprit libre a besoin pour mener ses idées jusqu'à la réalisation, nous la nommerons donc l'*imagination morale*. Elle est la source de l'action de l'esprit libre. Et seuls les hommes doués d'imagination morale peuvent êtres dits *productifs* au point de vue éthique. Ceux qui se contentent de prêcher la morale, c'est-à-dire les gens qui bâtissent des règles en l'air, sans les réaliser en représentations concrètes, ces gens-là sont moralement improductifs. Ils ressemblent à ces critiques qui savent expliquer savamment comment on fait une œuvre d'art, tout en étant incapables d'en produire une.

L'imagination morale, lorsqu'elle se réalise, intervient forcément dans un domaine du monde perceptible. L'action de l'homme ne crée évidemment pas des perceptions, mais elle transforme les perceptions déjà existantes et leur prête un aspect nouveau. Pour accomplir cette transformation d'un objet ou d'une somme d'objets d'après la représentation morale, il faut avoir conçu la structure et la loi de cet objet ou de cette somme, c'est-à-dire sa manière d'être et son action antérieure, que l'on veut recréer ou orienter différemment. Il faut ensuite trouver le mode selon lequel cette structure se laissera transformer en une structure nouvelle. Cette partie de l'activité morale nécessite une certaine connaissance du monde sensible auquel on s'adresse ; connaissance généralement fournie par une des branches de la science. L'action morale demande, par conséquent, non seulement la faculté d'engendrer des idées morales[1], et des imaginations morales, mais encore celle de savoir transformer le monde des perceptions sans violer sa structure ni ses lois naturelles. Cette faculté est la *technique morale*. Elle s'apprend comme s'apprennent toutes les sciences. En général, les hommes sont mieux doués pour trouver les concepts correspondant au monde donné, que pour déterminer et produire imaginativement des actions futures. Il est donc très possible que des hommes mal doués d'imagination morale reçoivent les imaginations morales des autres et les incorporent adroitement à la réalité. Par contre, il peut arriver aussi que les hommes bien doués d'imagination morale soient privés d'adresse technique et obligés de charger d'autres hommes de réaliser leurs représentations. Notre activité nécessite donc, dans une certaine mesure, la connaissance des objets contenus dans notre sphère d'action. Là n'agissent que les *lois naturelles*. Il s'agit donc, non point d'éthique, mais de *science naturelle*.

L'imagination morale, et le pouvoir d'engendrer des idées morales, ne peuvent devenir objet de connaissance qu'*après* qu'il ont été produits par l'individu. Mais alors ils, ne règlent plus la vie, ils l'ont déjà réglée. On ne doit plus les considérer que comme des causes agissantes au même titre que les autres causes ; ils ne sont des fins que pour le sujet. La morale ne peut donc être qu'une *science naturelle des représentations morales*.

Il ne peut y avoir, en dehors de là, aucune morale conçue comme science des normes.

On a tenté de conserver aux lois morales leur caractère normatif en les concevant à la manière de la *diététique*, qui déduit des règles générales des nécessités de l'organisme, pour les faire ensuite réagir sur ce dernier (Paulsen, *Système de l'Éthique*). C'est une mauvaise comparaison, car notre vie morale ne ressemble aucunement à la vie de notre organisme. L'activité de notre organisme existe sans notre intervention ; nous trouvons ses lois toutes données dans le monde, et pouvons les chercher, pour en faire ensuite l'application. Mais c'est nous qui créons tout d'abord les lois morales. Il nous est impossible de les appliquer avant qu'elles soient créées. L'erreur provient de ce fait que les contenus des lois morales ne sont pas recréés à chaque instant ; ils se transmettent héréditairement ; celles que nous recevons de nos ancêtres nous semblent alors données, comme les

1. Il faudrait lire bien superficiellement pour apercevoir dans le mot de « faculté », que nous employons à différentes reprises, un retour à l'ancienne théorie de la psychologie (facultés de l'âme). En se reportant à la page 41, on verra exactement ce que nous entendons par ce mot.

lois de l’organisme. Mais nous n’avons aucun droit à les appliquer de la même manière que des règles diététiques. Car elles se rapportent à l’individu, au lieu de se rapporter, comme les lois naturelles, à l’exemplaire d’une espèce animale. En qualité d’organisme, je suis un exemplaire de mon espèce et je vivrai selon la nature si j’applique, en chaque cas particulier, les lois de mon espèce, mais, en qualité d’être moral, je suis un individu et j’ai ma loi propre[1].

Cette opinion paraîtra en contradiction avec la doctrine fondamentale de la science moderne, la *théorie de l’évolution*. Mais ce n’est qu’une contradiction apparente. Par *évolution*, on entend la production *réelle* d’états postérieurs par les états antérieurs, selon des modes naturels. Par évolution dans le monde organique, on entend ce fait que les descendants perfectionnés sont des rejetons réels d’ascendants moins parfaits, et sont issus d’eux conformément aux lois de la science. Les partisans de cette doctrine se représentent qu’il y eut, une fois, sur la terre, une époque où un observateur aurait pu voir les reptiles naître des amniotes, à condition de disposer d’un temps, d’observation suffisant pour assister à cette métamorphose. De même, ces théoriciens imaginent qu’un observateur placé assez longtemps dans l’éther aurait pu voir le système solaire sortir peu à peu de la nébuleuse de Kant-Laplace. Sans doute, pour justifier ces représentations, faudrait-il comprendre les amniotes et la nébuleuse de Kant-Laplace tout autrement que ne le fait la science matérialiste, mais peu importe ici. Ce qui importe, c’est qu’aucun des théoriciens évolutionnistes n’aura l’idée d’affirmer que le concept de reptile, avec toutes ses propriétés, peut-être tiré du concept d’amniote par quelqu’un qui n’a jamais vu de reptile. Pas plus que le concept de système solaire ne saurait être tiré du concept de la nébuleuse de Kant-Laplace, en admettant que ce dernier concept ait été formé seulement à la perception directe de cette nébuleuse. En d’autres termes : l’évolutionniste, s’il est conséquent avec lui-même, ne peut qu’affirmer ce qui suit : Aux phases antérieures de l’évolution ont succédé des phases postérieures réelles, et lorsque nous comparons notre concept des premières à notre concept des secondes, nous apercevons le lien qui unit les stades moins parfaits aux stades plus parfaits. Mais il ne peut admettre que le concept acquis à l’examen des phases antérieures suffise à former le concept des phases postérieures. Pour l’éthique, il en va de même. On peut, certes, concevoir le rapport des concepts moraux postérieurs à ceux qui les précédèrent ; mais il n’en ressort point qu’une seule idée morale nouvelle puisse être tirée des idées anciennes. En qualité d’être moral, l’individu produit toute sa propre valeur. Ce contenu individuel est pour le moraliste un objet donné, comme le reptile l’est pour le biologiste ; les reptiles sont issus des amniotes, mais le biologiste ne saurait tirer le concept du reptile de celui d’amniotes. De même, les idées morales postérieures sont issues, par évolution, des antérieures ; mais le moraliste ne saurait tirer les concepts moraux de son époque des concepts moraux d’une époque passée. La confusion provient de ce fait que le naturaliste trouve les choses toutes données devant lui, tandis qu’en ce qui concerne l’action morale, il nous faut créer d’abord ce qu’ensuite nous considérons. Dans le processus d’évolution de l’univers moral, nous accomplirons ce qu’accomplit la nature dans les règnes inférieurs : nous transformons les données perceptibles. La norme éthique ne peut donc être immédiatement *connue*, comme le serait une loi naturelle ; elle doit être d’abord *créée*. C’est seulement lorsqu’elle est là, qu’elle devient l’objet de connaissance.

Cependant, ne peut-on mesurer les valeurs nouvelles d’après les anciennes ? Tout homme n’est-il pas obligé de comparer les produits de son intuition aux doctrines morales déjà établies ? Les manifestations réellement neuves et productives de l’intuition morale ne sauraient pas plus supporter cette commune mesure que les formes nouvelles de la nature ne se peuvent mesurer aux formes disparues. Ne serait-il pas absurde de dire des reptiles qu’ils ne coïncident pas exactement

1. Paulsen n’est pas loin de la vérité quand il dit (p. 15 du livre cité) : « Des dispositions naturelles et des conditions de vie différentes exigent non seulement un régime physique mais aussi un régime moral et spirituel différent ». Cependant le point essentiel lui échappe. En tant qu’individu, je n’ai pas besoin de régime particulier. La diététique est l’art d’accorder tel représentant de l’espèce avec cette espèce même. Or, en tant qu’individu, je ne suis pas le représentant d’une espèce.

avec les amniotes et que, par conséquent, ils sont une forme illégitime (maladive) ?

L'individualisme éthique ne s'oppose donc point à une doctrine évolutionniste bien comprise, il en ressort, au contraire, directement. L'arbre généalogique de Haeckel peut bien se poursuivre depuis les animaux primitifs jusqu'à l'organisme humain, sans interruption de l'évolution naturelle, il peut même se laisser étendre jusqu'à l'individu moral, dans une certaine acceptation de ce terme. Mais nulle part on ne pourra déduire, de l'*être* d'une espèce ancestrale, l'*être* des espèces descendantes. De même, autant il est exact que les idées morales des individus sont descendues, perceptiblement, de celles de leurs ancêtres, autant il est vrai que l'individu est moralement infécond tant qu'il n'a pas lui-même des idées morales.

L'individualisme éthique, que l'on vient d'établir en conclusion de ce qui précède, pourrait aussi bien se déduire de la théorie évolutionniste. Le résultat serait le même, on l'obtiendrait seulement d'une autre manière

L'apparition d'idées morales entièrement nouvelles, dues à l'*imagination morale*, ne devrait pas plus surprendre l'évolutionniste que ne le surprend la succession d'une espèce animale à une autre espèce animale. La doctrine évolutionniste, en tant que conception *moniste* du monde, se refuse à admettre toute influence d'au-delà (métaphysique) qui ne soit pas un objet d'expérience idéelle. Elle cherche à expliquer les nouvelles apparitions organiques sans admettre qu'aucune force créatrice extra-naturelle les ait provoquées. Or, de même que le monisme explique les phénomènes de la vie sans le secours d'aucune création surnaturelle, il doit trouver à l'ordre moral universel des causes entièrement contenues dans le champ de notre expérience. Un vouloir moral ne saurait être expliqué à ses yeux lorsqu'on l'a ramené à une influence surnaturelle continue (toute-puissance divine), ou à une révélation historique de Dieu (les dix commandements), ou encore à une apparition de Dieu sur la terre (le Christ). Ces différentes causes ne se transforment dans l'homme en un vouloir moral que si elles deviennent son expérience personnelle, son bien propre. Pour le monisme, les phénomènes moraux sont des produits de la nature comme tous les autres, et on ne doit chercher leurs causes que dans la nature, c'est-à-dire, puisque l'homme est le porteur de ces phénomènes, dans l'homme.

L'individualisme éthique est donc le couronnement de l'édifice qu'ont élevé Darwin et Haeckel, sur le terrain de la science naturelle. C'est un évolutionnisme spiritualisé, étendu jusqu'à la vie morale.

Ceux qui assignent à la notion de l'*ordre naturel* des limites étroites et arbitraires, arrivent fatalement à ne plus trouver de place, dans cet ordre naturel, pour la libre action de l'individu. L'évolutionniste, s'il raisonne de manière conséquente, ne commet point cette erreur. Il ne clot pas, après le singe, la série de l'évolution naturelle des êtres, pour conférer à l'homme une origine « surnaturelle ». Déjà dans l'étude des ancêtres de l'homme, il sait chercher l'esprit. Aussi ne peut-il s'en tenir à l'examen des fonctions organiques de l'homme, et les trouver seules « naturelles » ; il doit voir dans la vie morale, et dans la liberté, la continuation spirituelle de l'évolution organique.

Tout ce que peut affirmer l'évolutionniste, de par le fondement même de sa doctrine, c'est que l'action morale actuelle est sortie de certains états antérieurs et différents du devenir universel. Mais caractériser cette action morale, c'est-à-dire la nommer libre, voilà qui est du ressort de l'*observation immédiate*, et l'évolutionniste ne peut que l'accepter comme il accepte toutes les choses données. Il se borne à prétendre que les hommes se sont développés peu à peu, et que leurs

ancêtres n'étaient pas encore humains. Ce que sont actuellement les hommes, c'est l'observation seule qui le peut établir. Il est impossible que les résultats de l'observation viennent contredire l'histoire réelle de l'évolution du monde. Un conflit ne pourrait s'élever que si nous prétendions que les résultats susdits *excluent* l'ordre naturel de l'univers[1].

L'individualisme éthique n'a rien à craindre de la science naturelle, à la condition que celle-ci se comprenne elle-même : l'observation nous présente, comme caractéristique de l'action humaine parfaite, la *liberté*. Force nous est d'accorder ce caractère de liberté à la volonté humaine, dans la mesure où elle procède d'intuitions purement idéelles. Car ces dernières ne sont point les effets d'une nécessité extérieure ; elles ne reposent que sur elles-mêmes. Dès que l'homme voit en son action l'*empreinte parfaite* d'une telle intuition, il ressent la liberté de cette action c'est là le seul critérium de la liberté humaine.

Qu'advient-il, dès lors, de la distinction que nous avons exposée plus haut (voir page 10) entre les deux propositions dont la première est ; « Être libre, c'est pouvoir faire ce que l'on veut », et la seconde : « Le véritable sens du dogme du libre arbitre, c'est que l'homme peut, à son gré, désirer ou ne pas désirer. » Hamerling fonde sur cette distinction toute sa doctrine de la liberté ; la première proposition lui paraît juste, et la seconde n'est, dit-il, qu'une tautologie absurde. Il écrit : « On peut dire : « Je puis *faire* ce que je veux », mais dire : « je puis vouloir ce que je veux » est une vaine tautologie ». Or, *faire* ce que je veux, c'est-à-dire transmuer en réalité l'idée que je me suis proposée, cela dépend des circonstances extérieures et de mon adresse technique. (Voir page 83). Être libre, c'est pouvoir déterminer de soi-même, grâce à l'imagination morale, les représentations initiales de l'action. La liberté n'existe pas tant que quelque chose d'extérieur à moi (phénomène mécanique ou puissance surnaturelle) détermine mes représentations morales. Elle existe si je les produis moi-même. Ce n'est pas être libre que pouvoir exécuter les intentions qu'un autre être a mises en moi. Un être libre est donc celui qui peut *vouloir* ce que lui-même tient pour juste. Celui qui *fait* autrement qu'il ne *veut*, y est poussé par des motifs qui ne lui sont pas propres. Il n'est donc pas libre. Lorsqu'on dit : « pouvoir à son gré vouloir ce qu'on tient pour juste ou ce qu'on ne tient pas pour juste », cela veut dire : « pouvoir, à son gré, être libre ou ne pas l'être ». Et c'est tout aussi absurde que de voir la liberté dans le pouvoir de faire ce que l'on est *forcé de vouloir*. Cette dernière proposition est celle de Hamerling : « Il est absolument exact, écrit-il, que la volonté est toujours déterminée par des motifs, mais il est absurde d'en conclure qu'elle n'est pas libre. Car on ne peut souhaiter, ni même concevoir pour elle de plus grande liberté que celle de se réaliser dans la mesure de sa force et de sa décision ». Si, on peut souhaiter une liberté plus grande, et c'est la seule vraie : à savoir, celle de déterminer soi-même les raisons de son vouloir.

Il arrive que l'homme se laisse amener à abandonner l'exécution de ce qu'il *veut*. Mais se laisser prescrire ce qu'il *doit* faire, c'est-à-dire vouloir ce qu'un autre tient pour juste et non lui, voilà ce qu'il ne saurait consentir qu'en faisant abdication de sa liberté.

Les pouvoirs extérieurs peuvent m'empêcher de faire ce que je veux, alors ils me condamnent simplement à l'inaction ou à la non-liberté. C'est seulement lorsqu'ils réduisent mon esprit en esclavage, c'est seulement lorsqu'ils chassent de ma tête mes motifs d'action pour mettre les leurs à la place, qu'ils entament réellement ma liberté. C'est pourquoi l'Église ne défend pas seulement certains actes, mais aussi les *pensées impures*, c'est-à-dire les motifs d'action. Elle combat la liberté de l'homme en nommant *impur* tout motif qui n'est pas prescrit par elle. Une

---

1. Nous nous croyons autorisés à nommer des pensées (les idées morales) des objets d'observation. Car si les formations de la pensée, au moment même où elles entrent en jeu, échappent à l'observation, elles n'en peuvent pas moins devenir objets d'observation *par la suite*. C'est par ce moyen que nous avons établi les caractéristiques de l'action humaine.

église, ou toute autre association, est ennemie de la liberté dans la mesure où ses prêtres, ou ses maîtres, s'érigent en directeurs de conscience ; c'est-à-dire lorsque ses fidèles sont *obligés* de puiser en elle (au confessionnal) les motifs de leurs actions.

APPENDICE À LA NOUVELLE ÉDITION (1918)

Dans ces considérations sur la volonté humaine, nous avons montré de quelle façon l'homme doit *vivre* ses actions pour qu'elles lui procurent la conscience de la liberté de son vouloir. Il est particulièrement important de signaler que c'est l'expérience intérieure qui permet de certifier qu'une volonté est libre. Cette expérience consiste en une réalisation de l'intuition idéelle par la volonté. Ceci ne peut être qu'un résultat d'observation ; il consiste généralement en ce fait que la volonté humaine se sent entraînée par une évolution, dont le but est précisément d'atteindre à cette possibilité de libre vouloir uniquement supporté par l'intuition idéelle. Si cette possibilité peut être obtenue, c'est que, dans l'intuition idéelle, il n'entre aucun autre élément que la substance même de cette intuition. Lorsque une telle intuition existe dans la conscience humaine, elle n'y est aucunement engendrée par les phénomènes de l'organisme (voir page 64). Au contraire, l'activité organique s'est pour ainsi dire retirée, afin de faire place à l'activité idéelle. Une volonté qui est le reflet de l'intuition ne se réalise, également, que par un recul des activités nécessaires de l'organisme : cette volonté est libre. On ne saurait constater cette liberté de la volonté, tant qu'on est incapable d'observer comment l'élément intuitif paralyse et repousse les actions nécessaires de l'organisme humain, et comment l'activité spirituelle de la volonté entièrement inspirée par la pensée peut prendre leur place. C'est là la condition de la liberté. Ceux qui ne peuvent faire cette observation ne croient à la liberté d'aucun vouloir. Mais ceux qui la font arrivent à se rendre parfaitement compte que l'homme est esclave dans la mesure où il ne peut pousser à bout cet obscurcissement des activités organiques ; cet esclavage tend à la liberté, et cette liberté n'est aucunement un idéal abstrait, mais une force directrice présente à chaque instant dans la nature humaine. L'homme est libre, dans la mesure où il peut réaliser par sa volonté le même mode de création que par ses intuitions purement idéelles spirituelles).

LA VALEUR DE LA VIE

(PESSIMISME ET OPTIMISME)

Comme pendant à la question des fins universelles et des fins humaines, autrement dit, de la détermination de la vie (voir chap. XI), les philosophes se posent celles de la valeur de la vie. On trouve ici deux opinions contraires, et de l'une à l'autre tous les essais possibles de conciliation. L'une de ces opinions est la suivante : notre monde est le plus excellent qu'on puisse imaginer et qui puisse exister ; vivre et agir en ce monde, c'est un privilège d'une inestimable valeur. Les choses nous offrent le spectacle d'une activité harmonieuse et raisonnable, qui mérite toute notre admiration. Ce qui paraît être le mal n'est, à un point de vue supérieur, qu'une manifestation du bien. Car le mal forme un contraste bienfaisant avec le bien, et nous en estimons d'autant mieux ce dernier. D'ailleurs le mal n'est pas réel ; il est seulement un degré inférieur du bien. Le mal, étant l'absence du bien, n'a pas d'existence en soi.

L'opinion contraire, c'est que la vie est débordante de souffrances et de misères, que le déplaisir surpasse partout le plaisir, que la souffrance surpasse partout la joie. L'existence est un fardeau, et le non-être serait en tous les cas préférable à l'être. Parmi les représentants de la première opinion (optimisme), nous trouvons Shaftesbury et Leibnitz. Parmi ceux de la seconde (pessimisme), Schopenhauer et Édouard von Hartmann. Leibnitz trouve que le monde est aussi bon que possible. Un monde meilleur ne peut exister. Car Dieu est bon et sage. Un Dieu bon veut créer le meilleur des mondes ; un Dieu sage *connaît* ce qui est le meilleur des mondes, et peut le distinguer de tous les autres mondes possibles, qui seraient plus mauvais. Seul un Dieu mauvais, ou dépourvu de sagesse, pourrait créer un monde qui ne soit pas le meilleur possible.

Lorsqu'on part de ce point de vue, il est facile de prescrire à l'action humaine la voie par laquelle elle peut collaborer à l'excellence du monde. L'homme n'aura qu'à étudier les voies de Dieu, et qu'à les suivre. Dès qu'il saura ce que sont les intentions de Dieu sur le monde et sur le genre humain, il saura aussi se bien conduire. Et il se sentira heureux de contribuer au bien universel. Par conséquent, du point de vue optimiste, l'existence vaut d'être vécue ; elle doit susciter notre intérêt et notre collaboration.

Schopenhauer voit la chose tout autrement. Il se représente, à la base de l'univers, non point un être de bonté et de sagesse parfaites, mais une impulsion, une volonté aveugles. Un désir éternel, une soif incessante de satisfactions qui jamais ne peuvent être atteintes, tel est le caractère fondamental de tout vouloir. Car, dès qu'un but est atteint, il en résulte de nouveaux désirs, etc.. La satisfaction ne peut jamais être que d'une durée dérisoire. Tout le reste de notre existence est désir, inassouvissement, souffrance. Que le désir s'émousse enfin, et voici qu'il manque à notre vie tout support, voici qu'un ennui infini nous envahit. Le bien relatif, c'est donc d'éteindre nos désirs, de supprimer nos besoins, de tuer notre volonté. Le pessimisme de Schopenhauer nous conduit à

l’inaction ; son but moral est la *paresse universelle*.

Éd. von Hartmann établit le pessimisme sur de tout autres bases, et tente de l’appliquer tout différemment à l’éthique. Hartmann, cédant à une impulsion propre à son époque, cherche à appuyer sur l’*expérience* l’édification de son système philosophique. C’est par l’*observation de la vie* qu’il cherche à établir si la joie ou la souffrance y prédominent. Il passe en revue tout ce que les hommes tiennent pour du bonheur ou du plaisir, et il démontre que toutes les prétendues satisfactions sont, à les examiner de près, des *illusions*. La santé, la jeunesse, la liberté, l’aisance, l’amour (plaisir sexuel), la pitié, l’amitié, la vie de famille, le sentiment de l’honneur, la gloire, la domination, l’édification religieuse, les occupations artistiques et scientifiques, l’espoir en l’au-delà, la collaboration au progrès, ne sont que des sources de bonheur illusoires. À les considérer froidement, on trouve que chacune d’elles apporte plus de malheur que de bonheur.

Le déplaisir est toujours prédominant en ce monde. Il n’est pas un homme qui, si on le lui proposait, accepterait de recommencer cette vie de misères. Or, Hartmann ne nie point la présence de l’idée, (la sagesse), dans le monde, mais lui accorde, au contraire, une place égale à celle de la volonté aveugle ; il ne peut donc s’expliquer la création du monde par son « être originel » que si celui-ci s’est proposé un but de sagesse en donnant libre cours à la souffrance universelle. Cette souffrance universelle est la souffrance même de Dieu, car la vie du monde, dans son ensemble, est identique à la vie de Dieu. Or, un être infiniment sage ne peut avoir d’autre but que de délivrer le monde de la souffrance, et, par conséquent, puisque toute existence est souffrance, de délivrer le monde de l’existence. Transformer l’être en un non-être infiniment supérieur, tel est le but de la création du monde. Le processus universel est un perpétuel combat contre la souffrance divine, qui ne prendra fin qu’avec l’anéantissement de toute existence. La vie morale de l’homme consiste donc à prendre part à la destruction universelle. Dieu a créé le monde pour se libérer, grâce à lui, de sa douleur. Le monde est, pour ainsi dire, un « abcès de l’absolu » grâce auquel sa force inconsciente de guérison se délivre d’une maladie intérieure, ou encore « un emplâtre douloureux que l’Être-unique s’applique à lui-même pour faire dériver vers l’extérieur une souffrance intérieure, et la guérir par la suite ». Or, les hommes sont des membres de l’univers ; c’est Dieu qui souffre en eux. Il les a créés pour morceler sa douleur infinie. La douleur que chacun de nous éprouve n’est qu’une goutte d’eau dans la mer infinie de la douleur divine. (Hartmann, *Phénoménologie de la conscience morale*.)

La connaissance apprendra donc à l’homme que la chasse aux satisfactions individuelles (égoïsme) est une folie, et que sa seule mission est de se vouer, en faisant abnégation entière de son être, au processus universel de la libération divine. Contrairement au pessimisme de Schopenhauer, celui de Hartmann nous prescrit une tâche d’activité désintéressée et sublime.

Mais que devons-nous penser de son fondement expérimental ? Dans la recherche des satisfactions, l’énergie vitale demande à la vie plus que celle-ci ne lui fournit. Un être a faim, il désire s’assouvir, lorsque ses fonctions organiques ont besoin, pour suivre leur cours, d’un nouvel apport de vie sous forme de nourriture. La quête de la gloire indique que l’homme ne tient ses propres actes en estime que si une approbation leur vient du dehors. Le désir de connaissance apparaît lorsque l’homme trouve que l’univers qu’il voit, qu’il entend, etc., n’est pas complet tant qu’il ne l’a pas compris. La réalisation du désir provoque chez l’individu de la joie, et la non-réalisation, de la peine. Il est important de remarquer que la joie et la peine dépendent de la réalisation ou de la non-réalisation du désir. Le désir lui-même ne peut-être, en aucune façon, considéré comme un déplaisir. Par conséquent, si l’on établit qu’au moment où se réalise un désir, un autre désir le remplace, cela ne veut pas dire que la jouissance ait engendré du déplaisir. Qu’elle soit suivie du désir de son renouvellement, ou du désir d’une nouvelle jouissance, il n’y a déplaisir

que si ce nouveau désir rencontre un obstacle. Même au cas où la jouissance engendre le désir d'une nouvelle jouissance plus grande ou plus raffinée, on ne saurait parler de déplaisir que si cette seconde jouissance se montre impossible. La jouissance n'est créatrice de souffrance que lorsque cette dernière en provient selon une loi naturelle, comme dans le cas de la jouissance sexuelle de la femme, qui donne lieu aux douleurs de l'enfantement et aux fatigues de la maternité. Si le désir lui-même engendrait de la souffrance, toute suppression du désir serait accompagnée de joie. Or, ce n'est pas le cas. L'absence de désir provoque en nous l'ennui, qui est lié à un déplaisir. Mais comme le désir peut durer fort longtemps avant qu'il lui soit donné satisfaction, et comme on se réjouit pendant tout ce temps de l'espérance de cette satisfaction, il faut bien reconnaître que le déplaisir n'a rien à faire avec le désir lui-même, et qu'il provient seulement de la non-réalisation de ce dernier. Schopenhauer a donc absolument tort de considérer le désir ou la volonté, en soi, comme une source de souffrance.

C'est même, en réalité, le contraire qui est vrai. Désirer une chose, s'efforcer vers elle, c'est une cause de joie. Qui de nous ignore le bonheur que nous procure l'espérance d'atteindre un but lointain, fortement désiré ? Cette joie est la compagne de tous les travaux dont les fruits ne seront à récolter que dans l'avenir. Elle est tout à fait indépendante de la réalisation du but. Lorsqu'il est atteint, la joie de l'accomplissement est un élément nouveau qui se surajoute à celui de l'effort. On me répondra peut-être qu'au cas où le désir ne trouve pas sa satisfaction, au déplaisir de cet échec se surajoute aussi celui de l'espérance trompée, et que, finalement, le déplaisir total est beaucoup plus grand que n'aurait été la joie de la réalisation. Je répliquerai que le contraire peut également se produire : le souvenir de toute la joie éprouvée au temps de l'espérance peut adoucir la peine finale de l'échec. Quiconque, au moment où son espoir s'écroulait, a pu se dire : j'ai fait tout ce qui était en mon pouvoir, — sait combien cette observation est vraie. Le sentiment heureux d'avoir voulu le bien dans toute la mesure de ses forces, voilà ce qu'oublient ceux qui prétendent qu'un échec ne supprime pas seulement la joie de la réalisation, mais détruit jusqu'à la joie du désir.

La réalisation d'un désir appelle du plaisir, la non-réalisation appelle du déplaisir. Néanmoins, il ne faut pas en conclure que le plaisir soit la réalisation du désir, ni le déplaisir sa non-réalisation. Le plaisir, comme le déplaisir, peuvent survenir sans être les suites d'aucun désir. La maladie est une souffrance qu'aucun désir ne précède. On ne peut prétendre que la maladie soit un désir inassouvi de santé, car ce serait prendre pour un désir positif le souhait tout naturel, et qui n'est même pas conscient, de ne pas tomber malade. Lorsque l'on fait un héritage d'un parent lointain dont on ne soupçonnait même pas l'existence, cet événement procure une joie qui n'a été, elle non plus, précédée d'aucun désir.

Par conséquent, lorsqu'on veut savoir, du plaisir ou du déplaisir, ce qui l'emporte en ce monde, il faut mettre en ligne de compte : la joie de désirer, celle de réaliser ses désirs, et celle qui survient sans désir préalable. En regard, il faut mettre le déplaisir de s'ennuyer, celui de ne pas réaliser ses désirs, et enfin celui qui survient sans désir préalable. Dans cette dernière catégorie se range également le déplaisir d'accomplir des travaux qu'on nous impose et que nous n'avons pas choisis.

Or, une question se pose : Quel est le moyen de faire le bilan de ces plaisirs et de ces déplaisirs ? Éd. von Hartmann est d'avis que c'est la critique rationnelle. Il dit cependant (*Phil. de l'Inconscient*) que « le plaisir et la douleur n'existent qu'autant qu'ils sont ressentis ». Il devrait en résulter qu'il n'y a pour la joie aucune autre mesure que celle de notre impression subjective. Il me faut *ressentir* si la somme de mes sentiments désagréables égale ou dépasse celle de mes sentiments agréables. Sans avoir égard à cette conséquence, Hartmann écrit :

« Si la valeur de la vie d'une créature ne peut être évaluée que d'après ses propres mesures

subjectives, cela ne veut pas dire que chaque créature effectue la somme algébrique *juste* des affections de sa vie ; en d'autres termes, il n'est pas dit que son jugement global sur sa propre existence soit exact quant à la vraie valeur de ses expériences subjectives. » Il estime donc que le jugement rationnel du sentiment est arbitre en cette matière.[1]

Ceux qui se rallient, plus ou moins entièrement, à des conceptions du genre de celles de Hartmann, croient sans doute que, pour estimer la vie à sa juste valeur, il faut faire abstraction de tous les facteurs qui faussent notre *jugement* à son sujet. Ils peuvent l'essayer de deux manières. Premièrement, en montrant que nos désirs, instinct ou volonté, jettent le trouble dans cette estimation qui devrait être impartiale : par exemple, alors que nous devrions nous dire que l'instinct sexuel est une source de maux, nous sommes troublés par le fait que cet instinct évoque en nous le mirage d'une grande joie, tandis que cette joie, en fait, est infiniment moindre. Nous voulons jouir, et c'est pourquoi nous ne nous avouons pas que cette jouissance est une source de souffrance. Deuxièmement, en soumettant tous nos sentiments à une critique rationnelle, en prouvant que les objets auxquels ils se rattachent s'évanouissent au regard de la raison, et qu'*ils disparaissent dès que notre intelligence s'accroît suffisamment pour en transpercer l'illusion*.

Ils peuvent se représenter la chose comme suit : Un vaniteux veut savoir si, jusqu'à l'instant où il fait cet examen, la joie ou le déplaisir ont prédominé dans sa vie. Il lui faut se préserver de deux sources d'erreurs. Puisqu'il est vaniteux, il verra ses succès à travers un verre grossissant, et, au contraire, toutes les blessures qu'a reçues sa vanité lui paraîtront, à distance, amoindries. Au temps où il a reçu ces blessures, il les a vivement ressenties, précisément parce qu'il est vaniteux ; mais leur souvenir apparaît dans une lumière voilée, tandis que les joies de ses succès, auxquels il est si sensible, en sont d'autant plus fortement imprimées dans sa mémoire. Certes, c'est pour le vaniteux un véritable bienfait qu'il en soit ainsi. L'illusion, à l'instant de son examen, lui amoindrit les sentiments de déplaisir qu'il a éprouvés. Et cependant, son examen est faussé. Les souffrances sur lesquelles son souvenir jette un voile, il les a réellement éprouvées dans toute leur force, et il ne les fait pas entrer à leur juste valeur dans le bilan de sa vie. Pour parvenir à une estimation exacte, il faudrait qu'au moment de cette estimation l'orgueilleux se déchargeât de son orgueil. Il faudrait qu'il considérât son existence passée sans mettre des verres déformants. S'il ne le fait point, il ressemble au marchand qui, au moment de boucler ses comptes, inscrit sur la page des recettes son zèle d'homme d'affaires.

Les partisans de la philosophie de Hartmann peuvent d'ailleurs aller plus loin. Ils peuvent dire : le vaniteux arrivera à reconnaître que les succès qu'il recherche sont des choses sans valeur. Il en viendra de lui-même, ou grâce aux autres, à comprendre qu'un homme sensé ne se soucie pas de l'approbation de ses semblables, car « dans toutes les questions qui ne sont pas des problèmes vitaux de l'évolution, ou qui n'ont pas été résolues une fois pour toutes par la science », il y a toutes les chances pour que « les majorités aient tort, et les minorités raison ». « Voilà le jugement auquel le vaniteux confie tout le bonheur de sa vie. » (*Philosophie de l'Inconscient*).

Lorsque le vaniteux se dit tout cela, il se met à considérer comme des illusions tout ce que son amour-propre lui avait représenté jusqu'alors comme des réalités, et aussi, par suite, les sentiments qui étaient liés à ces illusions de son amour-propre. C'est pourquoi les partisans de la philosophie d'Éd. von Hartmann disent : « Il faut rayer du livre de comptes des valeurs de la vie tous les sentiments de joie causés par des illusions ; il ne reste plus alors que la somme des joies non

1. Lorsqu'on veut compter si la somme des joies dépasse ou non celle des souffrances, on ne s'aperçoit pas que l'on veut une addition entre des termes qui n'existent nulle part. Le sentiment ne s'additionne pas, et pour évaluer véritablement la vie, il importe de connaître ce que l'homme sent réellement, et non pas le résultat d'une addition imaginaire.

illusoires de la vie, et elle est extrêmement petite en regard de la somme des peines ; de sorte que la vie n'est pas un bien, et que le non-être seul est désirable ».

Or, s'il est très vrai que la vanité, en tant que passion, intervient pour fausser le résultat du bilan de la vie, il n'en est pas moins inadmissible que le caractère illusoire de nos joies puisse en détruire la valeur. Supprimer du bilan de notre vie tous les plaisirs provoqués par des illusions, réelles ou supposées telles, ce serait fausser totalement ce bilan. Car le vaniteux a vraiment eu sa joie à être applaudi par la foule, et peu importe que, plus tard, lui-même ou un autre reconnaisse le caractère illusoire de cette joie. Ce fait postérieur ne diminue aucunement la joie qu'il a éprouvée. Rayer tous les sentiments illusoires du bilan de la vie, ce n'est pas rétablir la justesse de ce bilan, c'est supprimer de notre estimation des facteurs réellement donnés.

Et pourquoi ces sentiments seraient-ils rayés ? À celui qui les éprouve, ils procurent une joie. À celui qui les a dominés, ils donnent une joie spiritualisée, et non moins intense, non pas celle de se dire : « Quel homme je suis ! » mais les joies objectives réelles qui sont contenues en tout progrès.

Si on raye du bilan de la vie les sentiments causés par des objets que l'examen révèle illusoires, alors la valeur de la vie ne dépendra plus de la quantité de joie éprouvée, mais de sa qualité, et celle-ci sera mesurée à la valeur des objets qui causent la joie. Mais puisqu'il s'agit de déterminer la valeur de la vie d'après la quantité de joie et de souffrance qu'elle apporte, nous n'avons pas le droit de poser tout d'abord un autre facteur dont dépend la valeur ou la non-valeur de cette joie. Puisque on dit : Je veux comparer la quantité de joies à la quantité de souffrances et voir laquelle est la plus grande, — on doit mettre en ligne de compte toutes les joies et toutes les souffrances, dans leur grandeur réelle, sans se préoccuper de savoir si elles sont fondées sur des illusions. Mais si l'on accorde moins de valeur à une joie fondée sur l'illusion qu'à une joie légitimée par la raison, c'est que l'on fait dépendre la valeur de la vie, non plus de la joie, mais de facteurs tout autres.

Dans ce bilan de valeurs, celui qui mésestime les joies causées par des objets illusoires ressemble au marchand qui, sur son livre de comptes, diminuerait des trois quarts l'importante recette d'une fabrique de jouets, pour la raison que cette fabrique ne fournit que des futilités à l'usage des enfants !

Donc, tant qu'il s'agit de peser et de comparer les quantités respectives de joie et de douleur que nous offre la vie, laissons de côté le caractère illusoire de certaines de nos joies.

La méthode de Hartmann, examen rationnel des quantités de joies et de souffrances que nous offre la vie, nous a amenés à poser le pour et le contre de chaque côté de notre livre de comptes, mais comment faire l'addition ? Est-ce aussi à notre raison de déterminer le bilan ?

Un marchand se trompe dans ses comptes lorsque le bénéfice *calculé* ne correspond pas aux biens dont son affaire lui a réellement procuré, ou va lui procurer la jouissance. De même, le philosophe se trompe certainement dans son estimation si le surplus de joie ou de souffrance, auquel son raisonnement conclut, n'existe pas réellement pour la sensibilité de l'homme.

Je ne veux pas contrôler pour l'instant la conclusion que tirent les pessimistes de leur examen rationnel de la vie. Mais celui qui doit décider s'il veut continuer à vivre, ou non, demandera certainement où se trouve, dans la réalité, le surplus de souffrance que ces philosophes ont calculé.

Nous avons donc touché du doigt le point critique où la raison se montre impuissante à déterminer, toute seule, le surplus de joie ou de souffrance que présente la vie, et où ce surplus devra se manifester d'une manière perceptible. Ce n'est pas par le concept seul, mais par l'étroite union du concept et de la perception (voir page 38) que l'homme peut saisir la pleine réalité. Le marchand, lui aussi, n'abandonnera son affaire que si la perte de biens qu'il constate sur son livre de comptes lui est confirmée par des faits. Lorsque ce n'est pas le cas, il prie le comptable de recommencer l'addition. C'est exactement ce que fera l'homme au sujet de sa vie. Le philosophe peut bien lui prouver que la souffrance est beaucoup plus grande que la joie ; s'il ne le ressent pas, il répondra au philosophe : « Vous vous êtes trompé dans vos calculs, recommencez-les. » Au contraire, si une affaire en arrive réellement à des pertes telles qu'aucun crédit ne lui soit plus possible, la banqueroute est inévitable. De même, si la quantité de souffrance, devient à une certaine époque de la vie d'un homme, si grande qu'aucun espoir (crédit) ne peut plus l'en détourner, il se produit une banqueroute de la vie.

Or, le nombre des suicidés est relativement très petit en regard de la foule de ceux qui continuent courageusement à vivre. Ceux qui abandonnent la vie à cause de ses souffrances ne constituent qu'une infime minorité. Que faut-il en conclure ? Ou bien que la quantité de souffrance ne surpasse pas la quantité de joie, ou bien que ces quantités de souffrance et de joie ne déterminent pas la continuation ou la non-continuation de notre vie.

Il est curieux de voir comment le pessimisme de von Hartmann en arrive à refuser toute valeur à la vie parce que la souffrance y prédomine, et à affirmer cependant qu'il est nécessaire de la vivre. Cette nécessité provient de ce que, selon lui, le but divin de l'univers (voir plus haut) ne pourra être atteint que grâce à un travail sans trêve et entièrement désintéressé de l'homme. Tant que l'homme est esclave de ses désirs égoïstes, il remplit mal cette tâche. C'est seulement lorsque l'expérience et la raison l'ont convaincu de l'impossibilité d'assouvir ses égoïstes désirs de jouissance, que l'homme se voue enfin à son devoir véritable. Le pessimisme prétend être, par ce détour, une école de désintéressement. Une éducation basée sur le pessimisme détruirait l'égoïsme en démasquant son inanité.

D'après cette manière de voir, le désir de jouissance est un principe fondamental dans la nature humaine. C'est seulement lorsque l'homme aperçoit l'impossibilité de satisfaire ce désir, qu'il se détourne vers des fins supérieures.

On ne peut dire de ce désintéressement prescrit par le pessimisme qu'il obtienne vraiment un triomphe sur les désirs égoïstes. Les idéals moraux ne sont, d'après Cette doctrine, assez puissants pour s'emparer de notre volonté que lorsque nous avons compris que nos aspirations égoïstes ne nous mènent à rien.

L'égoïsme de l'homme trouve que la joie lui offre « des raisins trop verts », pour la bonne raison qu'il ne peut les atteindre ; il se détourne alors de cette proie qui lui échappe, et voue son existence à des buts désintéressés. D'après le pessimisme, les idéals moraux ne sont pas assez forts pour vaincre l'égoïsme, mais ils s'établissent sur les ruines de celui-ci, lorsque son caractère irréalisable a été reconnu.

Or, puisqu'il est dans la nature humaine de désirer la joie et de ne jamais l'atteindre, la destruction de toute existence est le seul but raisonnable de cet univers. Et si l'on estime que le porteur de toute sa souffrance est Dieu, les hommes n'ont d'autre tâche que de participer à la libération de Dieu. Le suicide de l'individu, loin de coopérer à cette libération, la retarde. Car Dieu ne peut raisonnablement avoir créé les hommes que pour les faire coopérer à sa délivrance, sans

quoi la création n’aurait aucun but. Et le pessimisme veut lui donner des buts extra-humains. Chacun doit accomplir, dans le grand processus de libération, son travail particulier. Si je m’y soustrais par le suicide, le travail qui m’était attribué devra être accompli par un autre. Un autre devra supporter à ma place la torture de vivre. Et comme en chacun de nous Dieu réside, le suicidé n’a pas le moins du monde diminué la douleur de Dieu, il a, au contraire, occasionné à Dieu la peine supplémentaire de lui créer un remplaçant.

Tout ceci présuppose que la joie est le critérium de la valeur de la vie. La vie se manifeste par une certaine somme de désire (besoins). Si la valeur de la vie dépend de la somme de joie ou de souffrance qu’elle apporte, alors tout désir provoquant un surplus de souffrance est sans valeur. Examinons un peu le désir et la joie, afin de savoir si le premier peut se mesurer à la seconde. Pour ne pas encourir le reproche de n’envisager la vie qu’à partir de l’« aristocratie de l’esprit », nous commencerons par examiner un besoin « purement animal », la faim.

La faim apparaît lorsque nos organes, pour continuer à fonctionner selon leur nature, ont besoin d’un nouvel apport de nourriture. L’affamé désire, avant tout, se rassasier. Dès que l’apport de nourriture s’est effectué dans une mesure suffisante pour que la faim cesse, tout ce que réclame le besoin naturel est accompli. La jouissance qui s’attache à la satiété provient, d’une part, de la disparition de la souffrance causée par la faim. Mais, au pur instinct de se nourrir, s’ajoute un besoin nouveau. L’homme, non content de remettre en ordre ses fonctions troublées, c’est-à-dire de combattre la souffrance de la faim, cherche également à associer à cet acte des sensations gustatives agréables. Il arrive même qu’ayant faim et se trouvant à une demi-heure d’attente d’un excellent repas, il évite de se satisfaire immédiatement par des mets moins agréables, afin de ne pas gâcher la jouissance promise. Il se sert de sa faim pour recevoir de son repas une plénitude de jouissance. Par là, la faim lui devient une occasion de plaisir. Or, si toute la faim contenue dans l’univers pouvait être rassasiée, on pourrait mesurer la totalité de la jouissance dont l’univers est redevable au besoin de nourriture. Il faudrait y ajouter encore le plaisir particulier que s’acquièrent les gourmets par une culture spéciale de leurs nerfs gustatifs.

Cette somme de jouissance aurait une pleine valeur à la condition qu’aucun des besoins concernant cette jouissance ne demeure insatisfait, et à la condition qu’une certaine somme de déplaisir ne vienne pas forcément s’y adjoindre.

La science moderne a établi que la nature engendre plus de vie qu’elle ne peut en sustenter, c’est-à-dire aussi plus de faim qu’elle n’en peut rassasier. Le surplus de vie qui a été engendré est donc destiné à disparaître parmi les souffrances de la lutte pour l’existence. Admettons que les besoins de la vie soient, à chaque instant, plus grands que ne le comportent les moyens de satisfaction réellement donnés ; la somme générale de joie existante peut être diminuée. Mais là où cette joie existe, dans les cas particuliers où la satisfaction se réalise, elle n’en est aucunement amoindrie. Là où le désir est satisfait, la joie correspondante a sa pleine valeur, même s’il demeure dans le même être ou dans les êtres voisins un grand nombre de besoins inassouvis. Ce qui est diminué par ce fait, c’est la *valeur* des joies de la vie. Si les êtres satisfont seulement une part de leurs désirs, ils en reçoivent une jouissance proportionnée. Cette jouissance a une valeur d’autant plus petite qu’elle est plus petite au regard des exigences totales de la vie, en ce qui concerne cet ordre de désirs. On peut se représenter cette valeur par une fraction dont le numérateur est la somme de jouissance réellement donnée, et le dénominateur, la somme des besoins. La fraction a la valeur 1 lorsque numérateur et dénominateur sont égaux, c’est-à-dire lorsque tous les besoins sont satisfaits. Elle est plus grande que 1 lorsque l’être vivant reçoit plus de jouissance que ses besoins n’en comportent. Et elle est plus petite que 1 lorsque la somme des jouissances demeure en deçà de la somme des besoins. Cette fraction ne peut jamais devenir *nulle*, aussi longtemps que son

dénominateur aura la moindre valeur. Qu'un homme, avant de mourir, fasse le bilan de sa vie et se représente la somme des jouissances qu'il a éprouvées par la satisfaction de l'un de ses besoins, la faim par exemple, en tenant compte de toutes les exigences qu'elle comporte, cette somme aura peut-être une valeur minime, mais ne saura jamais avoir une valeur nulle. À somme égale en ce qui concerne la jouissance éprouvée, la valeur des joies d'un être décroît à mesure que ses besoins augmentent ; ceci est valable pour toute vie existante.

Plus le nombre des êtres vivants est grand en proportion du nombre de ceux qui trouvent pleine satisfaction à leurs besoins, plus la valeur courante des joies de la vie est petite. Que j'aie de la nourriture en suffisance pendant trois jours, et qu'en revanche je doive ensuite jeûner pendant trois autres jours, cela ne diminue aucunement la jouissance éprouvée pendant les trois bons jours. Il me faut seulement repartir cette jouissance sur six jours consécutifs, ce qui diminue de moitié sa *valeur* au regard de mon besoin de nourriture. La grandeur de la joie se comporte de cette même façon vis-à-vis du *degré* de mes désirs. Si j'ai faim de deux tartines de beurre, et que j'en reçoive une seule, la jouissance éprouvée de cette seule tartine n'a que la moitié de la valeur qu'elle aurait eue si j'avais été rassasié après l'avoir mangée. Cet exemple montre bien comment on définit la *valeur* des joies de la vie. Elle se mesure aux besoins. Nos désirs sont l'étalon auquel nos joies mesurent leur valeur. La jouissance de se rassasier n'a de valeur que parce que la faim existe ; et la grandeur de cette valeur dépend de la grandeur de la faim.

Celles de nos exigences que notre destinée ne peut remplir jettent une ombre sur la satisfaction de nos désirs, et amoindrissent la *valeur* de nos heures de jouissance. Mais on peut aussi parler de la *valeur présente* d'un sentiment de joie. Cette valeur-là est d'autant moins grande que la joie est moins grande en proportion de la durée et de la force du désir.

Pour qu'un plaisir ait sa pleine valeur, il faut qu'il égale notre désir en durée et en degré. S'il est plus petit que le désir, sa valeur s'amoindrit ; s'il est plus grand, il en résulte un surplus de plaisir qui n'a pas été désiré, et qui ne peut être agréable que si nous arrivons à augmenter notre désir dans la proportion voulue.

Lorsque nous ne pouvons augmenter notre désir en proportion de notre augmentation de plaisir, ce dernier se change en déplaisir. L'objet qui nous eût satisfaits nous assaille sans que nous le voulions, et nous souffrons de le subir. Ceci démontre bien que le plaisir n'a de valeur pour nous que dans la mesure où il se proportionne à notre désir. S'il le dépasse, son excès se transforme en douleur. C'est ce qui se remarque particulièrement chez les hommes qui ont un besoin minime de certains plaisirs. Par exemple, pour ceux dont l'appétit est émoussé, le plaisir de manger se transforme en dégoût. Ceci prouve une fois encore que le désir est le critérium de la valeur du plaisir.

Or, le pessimiste pourra dire : la faim inassouvie n'amène pas seulement un déplaisir par absence de jouissance, mais des souffrances positives, des tortures et des misères. Il rappellera la détresse des malheureux que la faim visite quotidiennement, à la somme de déplaisir que le besoin de nourriture leur procure. Et pour étendre sa démonstration aux règnes extra-humains, il rappellera les souffrances des animaux sauvages qui, en certaines saisons, meurent de faim. Le pessimiste estime que ces maux l'emportent de beaucoup sur la somme de jouissance provoquée dans l'univers par le besoin de nourriture.

Certes, il est incontestable que l'on peut comparer le *plaisir* au *déplaisir*, et déterminer le surplus de l'un ou de l'autre, comme on ferait pour un gain et une perte. Mais si le pessimisme croit que le surplus est du côté du déplaisir, et s'il en conclut à la non-valeur de la vie, il se trompe tout

d'abord en ce sens qu'il fait une addition qui, dans la vie, n'a jamais occasion d'être faite.

Notre désir converge, en chaque cas particulier, vers un certain objet. La valeur de la satisfaction sera, comme nous l'avons vu, d'autant plus grande que la somme de plaisir est plus grande en proportion du désir[1]. C'est également de la grandeur du désir que dépend la somme de déplaisir au prix de laquelle nous acceptons d'acheter le plaisir. Nous comparons ce déplaisir, non pas au plaisir lui-même, mais à la grandeur de notre désir. L'homme qui a beaucoup de plaisir à manger se tire beaucoup mieux d'une période de jeûne, parce qu'il se promet la joie de ses repas futurs, que l'homme auquel manque cette faculté de plaisir. La femme qui veut avoir un enfant ne compare pas la somme de douleurs que cet enfant lui coûtera, à la joie qu'il lui procurera réellement, mais bien à la force de son désir d'avoir un enfant.

Jamais nous n'aspirons à une joie conçue abstraitement, et de grandeur définie ; nous voulons des satisfactions concrètes et particulières. Lorsque nous désirons une joie qui doit nous être donnée par tel objet ou par telle sensation, nous ne saurions aucunement être satisfaits par quelque autre objet ou quelque autre sensation nous apportant une joie de grandeur égale. Celui qui a faim, on ne le contentera pas en remplaçant la joie qu'il aurait à manger par l'autre joie, tout aussi grande par ailleurs, d'une promenade. Si notre désir aspirait seulement à une quantité donnée de plaisir, d'une façon toute générale, alors il se tairait dès que cette quantité de plaisir devrait être achetée au prix d'un déplaisir encore plus grand. Mais comme c'est toujours une satisfaction d'une certaine sorte que nous recherchons, cette satisfaction nous cause de la joie, même au cas où elle est achetée au prix d'un déplaisir plus grand qu'elle. Les désirs des êtres vivants se tendent vers certains buts concrets, et dans certaines directions précises ; ce fait leur enlève la possibilité de mettre en ligne de compte, avec leurs joies, le déplaisir au prix duquel ils les achètent. Il suffit que le désir soit assez fort pour exister encore après qu'on a triomphé de ce déplaisir, fût-il aussi grand que l'on voudra, pour que la satisfaction soit goûtée encore dans sa plénitude. Le désir n'établit donc pas de rapport direct entre le plaisir atteint et le déplaisir subi, mais un rapport indirect seulement, en comparant sa propre force à celle de ce déplaisir.

Il ne s'agit pas de savoir si la joie à atteindre est plus grande ou non que la souffrance à subir, mais seulement si le désir triomphera de l'obstacle que cette souffrance lui oppose. Lorsque l'obstacle est plus grand que le désir, celui-ci se rend à l'inévitable, se paralyse et s'arrête. La spécialisation forcée de tous nos désirs confère à la joie qui en résulte une certaine indépendance à l'égard des souffrances à franchir, et nous permet de n'en tenir compte que dans la mesure où elles pourraient atténuer notre désir. Admettons que je sois un amateur passionné de « points de vue » ; je ne calculerai pas : 1° combien de plaisir me procurera celui dont je jouirai du sommet de la montagne, et 2° combien, en revanche, j'aurai eu de peine pour y monter et pour en descendre. Mais je me demanderai si mon désir de voir ce point de vue subsistera après que j'aurai triomphé de toutes ces difficultés. C'est seulement par l'intermédiaire du désir que le plaisir et le déplaisir peuvent être comparés. Il ne s'agit donc pas de savoir s'il existe au monde plus de plaisir ou plus de déplaisir, mais de savoir si la volonté de jouir est assez forte dans le monde pour triompher du déplaisir existant.

Il y a un fait qui prouve la justesse de notre assertion, c'est que la valeur d'une joie paraît plus grande lorsque cette joie a été chèrement achetée que lorsqu'elle tombe sur nous comme un présent du ciel. En effet, lorsque les souffrances ont émoussé notre désir et que nous atteignons quand même notre but, alors notre joie est d'autant plus grande en *proportion* de ce qui nous reste de désir. Cette proportion, nous l'avons vu, détermine la *valeur* de la joie. Une autre preuve, c'est que les êtres vivants, y compris l'homme, cherchent à réaliser leurs instincts et leurs désirs aussi

1. Nous faisons abstraction, ici, du cas où l'excès de plaisir se transforme en souffrance.

longtemps qu'ils peuvent supporter les souffrances qui y font obstacle. Et la lutte pour l'existence est la conséquence de ce fait. La vie qui existe s'efforce de s'épanouir, et seuls abandonnent le combat les êtres qui ont été étouffés par l'excès des difficultés présentes. Aussi, tout être vivant cherche à se nourrir jusqu'à ce que le manque de nourriture détruise sa vie. Et l'homme ne porte la main sur lui-même que lorsque, à tort ou à raison, il croit ne pas pouvoir atteindre les buts qui, à ses yeux, donnent un prix à l'existence. Aussi longtemps qu'il croit à la possibilité d'atteindre ces buts, qui seuls lui semblent dignes d'être désirés, il lutte contre les douleurs de l'existence. Il faudrait qu'une certaine philosophie vînt dire à l'homme : « Vivre et vouloir n'ont de sens que si les joies de la vie surpassent ses souffrances » ; mais la nature lui enseigne, au contraire, à rechercher les objets de ses désirs et à supporter tous les déplaisirs qui en sont le prix, si grands qu'ils soient. Cette philosophie d'ailleurs, se tromperait en son assertion, car elle ferait dépendre le vouloir de l'homme d'un certain terme (surplus de joie ou de douleur) qui est originellement étranger à l'homme. Le critérium naturel de l'homme, c'est le désir, et ce dernier tend à ses fins aussi longtemps qu'il le peut. Le bilan qu'établit, non plus une philosophie trop rationnelle, mais *la vie*, entre le plaisir et le déplaisir inhérents à la satisfaction d'un désir, ressemble à celui-ci : lorsque achetant une certaine quantité de pommes, je me vois obligé d'en accepter deux fois plus de mauvaises que de bonnes, parce que le marchand veut s'en débarrasser, je n'hésite pas un instant à emporter ces mauvaises pommes, pourvu que la petite quantité de bonne marchandise me paraisse valoir, en sus de son prix d'achat, les frais de déplacement de la marchandise gâtée. Cet exemple fait comprendre le rapport qui s'établit entre les quantités de plaisir et de déplaisir que procure un désir. Je ne détermine pas la valeur des bonnes pommes en soustrayant leur somme de celle des mauvaises, mais en établissant si, malgré la présence de ces dernières les pommes intactes conservent encore une valeur.

Pendant la jouissance que me procureront ces pommes intactes, je ne me préoccuperai plus des pommes gâtées. De même, l'homme s'adonne pleinement à la satisfaction de ses désirs après qu'il a éloigné le souvenir des souffrances nécessaires.

Les moralistes pessimistes, pour inciter les hommes à participer d'une manière désintéressée au travail de la civilisation, veulent leur prouver qu'en ce monde la souffrance surpasse la joie ; mais la volonté humaine est d'une nature telle que cette assertion ne la saurait influencer.

Les hommes tendent leurs efforts vers ce qui reste de satisfaction possible après qu'ils ont écarté toutes les difficultés ; l'espoir de cette satisfaction est le fondement des activités humaines ; c'est de là que naît tout travail individuel et tout progrès de la civilisation. Le pessimisme croit que l'homme ne se voue à des tâches morales que si on lui a prouvé l'inanité de la « chasse au bonheur ». Mais ces tâches morales ne sont que des désirs concrets, naturels et spirituels ; et l'homme cherche à les satisfaire malgré la souffrance qui peut en résulter. La « chasse au bonheur » que le pessimisme déconseille à l'homme, n'existe réellement pas. L'homme remplit ses devoirs parce qu'il est dans la nature de son être de les reconnaître et de les *vouloir*. L'éthique pessimiste prétend que l'homme ne s'adonne à sa véritable mission que lorsqu'il a renoncé à la joie. Mais aucune éthique ne pourra jamais imaginer pour l'homme d'autre mission que celle de réaliser les satisfactions que réclame la nature humaine, et d'accomplir ses idéals moraux. Aucune éthique ne pourra enlever à l'homme la joie qu'il éprouve de cette réalisation de ses désirs. Lorsque le pessimiste lui dit : « Ne recherchez pas la joie, car vous ne sauriez l'atteindre, recherchez ce que vous reconnaissez être votre devoir », l'homme peut répondre : « Vous me prescrivez ce qui m'est naturel ; la prétendue « chasse au bonheur » n'est qu'une invention de l'égarement des philosophes. Je cherche à satisfaire les exigences de mon être, et j'ai en vue non point un « bonheur » abstrait, mais les résultats concrets de mes efforts. La réalisation de mes exigences me procure de la joie. » Les buts désintéressés que propose la morale pessimiste coïncident donc avec ce que l'homme veut de par sa nature la plus intime. Il est inutile que la philosophie déforme l'être humain ; il est inutile

que l'être humain rejette sa nature pour devenir moral. La moralité, c'est la recherche d'une fin que l'on a reconnue légitime ; il est naturel de la poursuivre tant que les souffrances liées à cette recherche n'en émoussent pas le désir. C'est là qu'est l'essence de toute volonté véritable. La moralité n'est pas un abandon de tout désir de joie, de toute volonté de vivre, elle n'est pas le triomphe des idées abstraites ; elle est un *vouloir énergique*, que sustentent de fortes intuitions idéelles, et qui, même par des voies semées d'épines, sait atteindre son but.

Les idéals moraux naissent de l'« imagination morale » de l'homme. Ils se réalisent à la condition que l'homme les désire suffisamment pour triompher de toutes les souffrances. Ils sont ses intuitions, les forces motrices qu'engendre son esprit. Il les veut parce que leur réalisation est sa joie la plus haute. Il n'a pas besoin que l'Éthique lui défende de désirer la joie, et lui ordonne ce qu'il *doit* désirer. Il poursuit des idéals moraux dès l'instant où son imagination morale est assez active pour lui fournir des *intuitions* ; et, dans ces intuitions, sa volonté puise la force de franchir tous les obstacles, souvent douloureux, que lui oppose une certaine part de sa nature.

Lorsque l'homme s'efforce vers un idéal d'un caractère élevé, c'est que cet idéal est inné à son être, et la réalisation lui en est une joie infiniment plus grande que ne le sont aux médiocres leurs petites satisfactions quotidiennes.

Les idéalistes, lorsque leur idéal se transforme en réalité, connaissent des transports de joie spirituelle.

Pour enlever à l'homme la joie de ses satisfactions, il faut commencer par en faire un esclave, qui agit non pas parce qu'il veut, mais parce qu'il doit. Car l'exécution de ce qu'on veut procure de la joie. Ce qu'on nomme *bon* n'est pas ce que l'homme *doit*, mais ce qu'il *veut* lorsqu'il épanouit en lui-même la plénitude de sa vraie nature. C'est parce qu'il méconnaît cette vérité que le pessimisme croit devoir faire oublier à l'homme ses propres volontés, pour lui en prescrire *du dehors*.

Si l'homme accorde une valeur à la satisfaction d'un désir, c'est que ce désir est issu de lui-même. Sa réalisation vaut pour autant qu'elle a été voulue. Lorsque l'on déprécie les fins de la volonté humaine, en tant, que telle, on est obligé d'emprunter des fins valables à ce que l'homme *ne veut pas*.

Toute éthique à base pessimiste s'explique par une méconnaissance de « l'imagination morale ». Considérer le désir de joie comme la somme du vouloir humain, c'est sous-entendre que l'esprit humain est incapable d'engendrer de lui-même les fins de son vouloir. L'homme dépourvu d'imagination ne crée pas d'idées morales. Il faut lui en donner. Certes, il satisfait ses besoins inférieurs, car la nature physique s'en acquitte. Mais l'épanouissement de l'homme *total* exige aussi la présence de désirs spirituels. Lorsqu'on croit que l'homme n'en a pas, on pense qu'il est nécessaire de lui en fournir du dehors. Et l'on a également le droit de lui imposer des devoirs qu'il ne veut pas. Les morales qui exigent, de la sorte, que l'homme comprime son propre vouloir pour accomplir des devoirs qu'il ne veut pas, sont des morales qui ne tiennent pas compte de l'homme entier, mais seulement d'un homme privé de tout désir spirituel. Pour un individu harmonieusement évolué, les idées du bien ne sont pas extérieures à son être, elles sont contenues en lui. L'action morale n'est pas dans l'accomplissement d'un désir égoïste, mais dans le développement *total* de la nature humaine. Si l'on croit que pour réaliser un idéal moral, l'homme doit tuer ses volontés individuelles, c'est que l'on ignore que cet idéal est une de ces volontés individuelles, et qu'il le désire aussi bien que la satisfaction de ses besoins animaux.

Nous ne nous dissimulons pas que notre présente opinion peut prêter au malentendu. Des hommes imparfaitement mûris, incapables d'« imagination morale » croiront voir dans les instincts de leur demi-nature un vouloir humain complet, et rejetteront toutes les idées morales qu'ils n'ont pas conçues eux-mêmes, afin de tranquillement « vivre leur vie ». Il va de soi, que ce qui a été dit de l'homme complet ne s'applique pas aux hommes à moitié évolués. Il ne faudrait pas que nos assertions fussent étendues à ceux qui ont encore besoin de toute une éducation pour que leur nature morale perce enfin la coquille de l'œuf, à savoir, l'enveloppe des passions inférieures. Nous n'avons pas à déterminer ici ce qu'il faut enseigner aux hommes non évolués, mais à décrire les facultés de l'homme moralement « adulte ». Car nous avons à démontrer l'existence de la liberté ; et celle-ci apparaît, non pas dans les actions dues à une nécessité sensible ou psychique, mais seulement dans les actions que sustente l'intuition spirituelle.

Cet homme moralement « adulte » se donne à lui-même sa propre valeur. La joie, il n'a pas à la rechercher, car elle lui est offerte en grâce par la nature ou par le Créateur ; il ne remplit pas un devoir abstrait, reconnu comme tel après abandon de tout désir de joie. Il agit parce qu'il veut, dans la mesure de ses intuitions éthiques ; et il éprouve, dans la réalisation de ses volontés, la véritable jouissance de sa vie. Il détermine la valeur de la vie d'après le rapport de ses désirs à leur réalisation. Les morales qui remplacent le *vouloir* par le *devoir*, et l'*inclination* par le *commandement*, déterminent la valeur de la vie d'après le rapport de ce qu'on *doit* à ce qu'on *accomplit*. Elles mesurent l'homme à un étalon extérieurement établi.

L'opinion que nous représentons ici ramène l'homme en lui-même. La vraie valeur de la vie ne peut être, à nos yeux, que ce que l'individu estime digne d'être désiré, et ceci, à la mesure de son vouloir. Nous rejetons aussi bien toute « valeur de la vie » que l'individu ne reconnaîtrait pas, que nous avons rejeté précédemment toute « fin de la vie » qui ne serait pas née de la volonté individuelle. Nous estimons que l'individu, dans son essence et dans son développement intégral, est à la fois son propre maître et le propre juge de sa valeur.

APPENDICE À LA NOUVELLE ÉDITION (1918)

Il est possible que l'on méconnaisse la justesse de ce qui précède, pour peu qu'on se laisse retenir par l'objection apparente que voici : le vouloir humain, dira-t-on, est précisément un élément déraisonnable. Il faut démasquer cette déraison, nous nous apercevrons dès lors que tout progrès moral consiste à nous délivrer du vouloir. Cette objection apparente m'a été faite par une personnalité de valeur, qui m'a dit : « Le rôle du philosophe est précisément d'établir ce que ne fait ni l'animal, ni la majorité des humains : le bilan réel des valeurs de la vie ». Cette objection n'est possible que si l'on ferme les yeux sur le point capital de la question : lorsque la liberté doit se réaliser, il faut que la volonté humaine soit supportée par la pensée intuitive ; mais il appert qu'un vouloir peut être déterminé par autre chose que par l'intuition ; et *seule* la libre réalisation de l'intuition, qui jaillit de la nature humaine, donne naissance à la valeur morale des actions. L'individualisme éthique confère à la morale sa pleine valeur et toute sa dignité. Il nous déclare moraux, non pas lorsque nous établissons un accord tout extérieur de notre vouloir avec une norme, mais lorsque notre volonté éthique est devenue un membre constitutif de notre être, au point que toute action immorale nous paraîtrait une aliénation et une infirmité de notre personne.

L’INDIVIDUALITÉ ET L’ESPÈCE

Il y a une contradiction apparente entre l’idéal d’une individualité humaine complète par elle-même et libre, et le fait que tout homme appartient à des collectivités (race descendance, famille, sexe) et agit au sein de groupements (État, Église). L’être humain porte toujours les caractères généraux du groupe dont il fait partie, et ses agissements sont déterminés par la place qu’il occupe au milieu de ses semblables.

L’individualité est-elle encore possible dans ces conditions-là ? Est-il permis de nommer l’homme un tout, alors qu’il semble être la ramification d’êtres plus grands, auxquels il s’incorpore ?

En qualité de membre d’un groupe, l’homme est déterminé par ce groupe quant à ses qualités et quant à ses fonctions. L’arbre de descendance d’un peuple, par exemple, constitue un tout, et les hommes qui s’y rattachent ont des manières d’être conditionnées par ce tout. Leurs physionomies et leurs actes individuels prennent un aspect spécifique. Lorsqu’on cherche à s’expliquer telle ou telle manière d’être de ces hommes, on est ramené de l’individu à l’espèce.

Mais l’homme se libère de ces caractères spécifiques. Lorsqu’il en tient compte d’une façon normale, ils cessent d’être des entraves à sa liberté ; il ne faut pas qu’ils le deviennent par des institutions artificielles. L’homme développe, de lui-même, certaines qualités, et accomplit certaines fonctions, dont l’impulsion première n’est qu’en lui. Les caractères spécifiques ne lui sont que des moyens grâce auxquels il arrive à exprimer son entité personnelle. Il utilise les particularités groupales, que lui a données la nature, comme une matière qu’il façonne d’après les tendances de son être le plus intime. Ce serait en vain qu’on chercherait dans les lois de l’espèce de quoi expliquer les manifestations de cet être intime. Nous avons affaire à un individu qui ne se peut expliquer que par lui-même, et si nous nous évertuons à l’expliquer par l’espèce, c’est que nous n’avons pas le sens de l’individuel.

Il est impossible de comprendre entièrement un homme tant que l’on s’obstine à partir de l’espèce. Cette obstination se montre particulièrement accentuée lorsqu’il s’agit du sexe d’un être humain.

Dans la femme, l’homme aperçois surtout les caractères généraux du sexe opposés au sien, et fort peu les caractères individuels ; la femme fait de même pour l’homme. Dans la vie pratique, cela nuit plus aux femmes qu’aux hommes. Si la situation sociale de la femme est si indigne, c’est qu’elle est déterminée, sous bien des rapports, non pas, comme il devrait être, par les qualités individuelles des femmes en particulier, mais par les idées générales que l’on se fait des besoins et des devoirs naturels de la femme. Tandis que les occupations d’un homme sont orientées d’après

ses capacités et ses goûts personnels, on voudrait que celles d'une femme dépendissent uniquement du fait qu'elle est femme. La femme doit être esclave de l'espèce, de la collectivité féminine. Tant que les hommes discuteront pour savoir si « la nature » de la femme la prédispose à certaines fonctions, la question féministe en restera au stade le plus primitif. Qu'on laisse aux femmes le soin de juger de ce que « leur nature » leur permet de faire et de vouloir. S'il est vrai qu'elles ne sont bonnes qu'à la fonction qu'on leur a jusqu'à présent assignée, elles n'arriveront certes pas à en atteindre d'autres. On craint un ébranlement de l'ordre social actuel, au cas où les femmes cesseraient d'être traitées comme membres de l'espèce, pour devenir des individus. Mais un ordre social au sein duquel la moitié de l'humanité mène une existence indigne d'elle-même, a précisément grand besoin d être amélioré[1].

Celui qui juge des hommes d'après leurs caractères spécifiques s'arrête, précisément, à la limite au delà de laquelle ils commencent à être des personnes dont l'activité est librement déterminée. Ce qui se trouve au-dessous de cette limite peut, naturellement, être objet de science. Étudier les qualités des races, des peuples, des sexes, c'est le rôle de certaines sciences précises. Mais, pour pouvoir se reconnaître dans l'image générale de l'homme que ces sciences ont tracée, il faudrait se décider à ne plus être qu'un exemplaire de son espèce. Elles ne pénètrent pas jusqu'au contenu particulier de l'être individuel. Là où commence le domaine de la liberté (pensée et action), les lois de l'espèce cessent d'être déterminantes. L'intuition conceptuelle, par laquelle la pensée de l'homme s'unit à la perception, pour saisir la réalité intégrale, n'est pas une chose qu'on puisse fixer une fois pour toutes et laisser toute faite à la postérité. L'individu doit acquérir ses concepts par son intuition propre. La manière dont il pense ne se peut déduire d'aucune loi spécifique, mais seulement de sa propre personnalité. De même, il est impossible de déduire des caractères généraux de l'humanité les buts concrets qu'un homme va proposer à sa volonté. Pour comprendre l'individu, il faut non point s'en tenir à juger de ses propriétés typiques, mais entrer dans l'étude de son entité particulière. En ce sens, chaque être humain est un problème ; et toute la science, avec ses conceptions abstraites et générales, n'est qu'une préparation à la connaissance plus profonde qui nous échoit lorsqu'un homme nous communique sa manière d'envisager l'univers, d'une part, et les buts qu'il propose à sa volonté, d'autre part.

Lorsque nous sentons qu'un homme est libéré de tout mode collectif de pensée, et de tout vouloir spécifique, alors il nous faut, pour le comprendre, éviter de puiser aucun concept à notre propre esprit. En effet, la connaissance consiste en une union du concept et de la perception, union effectuée par la pensée. Pour tous les autres objets de perception, l'observateur doit puiser le concept en lui-même. Mais pour comprendre une libre individualité, il ne s'agit plus que de recevoir en notre esprit les concepts mêmes de cette individualité, d'après lesquels elle détermine son vouloir, et de les recevoir dans toute leur pureté, sans y rien mêler qui vienne de nous. Les gens qui, pour juger les autres, emploient leurs propres concepts, n'arriveront jamais à la compréhension d'une individualité. De même que l'individu se libère des caractères de l'espèce, la connaissance de l'individu doit se libérer des méthodes qui servent à comprendre l'espèce.

C'est seulement dans la mesure où l'homme a accompli cette libération, qu'il peut se compter au rang de libre esprit dans la collectivité humaine. Nul n'appartient entièrement à l'espèce, et nul n'est un pur individu. Mais chaque homme libère, peu à peu, une part de plus en plus large de son être, soit des entraves de la vie spécifique et animale, soit des commandements et

1. Dès la parution de ce livre (1894) on m'a objecté que la femme peut développer sa vie individuelle au sein même de ses attributions spécifiques, et beaucoup plus librement que l'homme auquel le collège, l'armée et les fonctions sociales enlèvent son individualité. Je sais que cette remarque aurait aujourd'hui plus de force que jamais. Mais je laisse les lignes ci-dessus : j'espère qu'il y aura des lecteurs pour comprendre que l'objection citée se heurte au concept de la liberté tel qu'il a été défini dans ce livre, et pour juger mon exposé d'après tout autre chose que d'après l'influence anti-individuelle qu'exercent sur l'homme le collège, l'armée et les fonctions sociales.

de l’influence des autorités humaines.

Quant à la part de lui-même que l’homme n’a pas libérée de la sorte, elle s’incorpore à des organismes naturels ou spirituels ; par elle, l’homme se laisse vivre à la façon dont il voit vivre ses semblables, ou à la façon dont ils le lui ordonnent. Seule, la part de son activité qui émane de ses propres intuitions a une valeur vraiment éthique. Les instincts moraux, qu’il possède par hérédité, deviennent éthiques lorsqu’il les fait pénétrer jusqu’en ses intuitions. Toute l’activité morale de l’humanité provient donc d’intuitions éthiques individuelles, et de leur réception dans les collectivités. Autrement dit : la vie morale de l’humanité est la somme des imaginations morales engendrées par les libres individualités. Telle est la conclusion du monisme.

DERNIERS PROBLÈMES

LES CONSÉQUENCES DU MONISME

L'explication unitaire du monde, — autrement dit le monisme, tel que nous l'avons exposé dans cet ouvrage, — emprunte à l'expérience humaine les principes dont il a besoin pour la compréhension de l'univers. Il cherche également les sources de l'action humaine, sans sortir du champ de notre observation, dans ce que notre propre nature a d'accessible à l'introspection, à savoir, dans *l'imagination morale*. Ce monisme se refuse à échafauder, par des spéculations abstraites, en dehors du monde que la perception et la pensée nous présentent, les principes fondamentaux qui le soutiennent. Pour le monisme, l'unité que l'observation pensante, telle que nous pouvons tous la pratiquer, établit parmi la multiplicité complexe des perceptions, est en même temps celle que réclame la soif de connaissance de l'homme, et celle par laquelle il s'efforce de pénétrer dans le domaine physique comme dans le domaine spirituel. Chercher une autre unité, c'est méconnaître l'identité de ce que réclame notre soif de connaissance et de ce que trouve notre pensée. L'individu humain, n'est pas séparé, en fait, du reste de l'univers. Il est une partie de l'univers, et il existe entre toutes les parties de l'univers une solidarité qui n'est rompue que pour notre perception. Cette partie que nous sommes, nous croyons tout d'abord qu'elle mène une existence indépendante de l'univers, parce que nous n'apercevons pas les rouages par lesquels le cours de notre vie se relie aux forces fondamentales du cosmos. Lorsqu'on en reste à ce point de vue, on considère cette partie de l'univers comme un tout existant indépendamment du reste, comme une « monade », qui reçoit des nouvelles du dehors par telle ou telle méthode. Le monisme exposé dans cet ouvrage montre que l'on cesse de croire à cette indépendance dès que l'on insère le résultat de ses perceptions dans le réseau du monde des concepts. Dès Que cet acte est accompli, le morcellement se révèle comme une simple *illusion de la perception*. L'homme ne peut saisir son existence intégrale et complète au sein de l'univers que grâce à l'expérience intuitive de la pensée. La pensée anéantit l'apparence morcelée de la perception, et insère notre existence individuelle dans la vie du cosmos. L'unité du monde des concepts, qui contient les perceptions objectives, contient également notre personnalité subjective. La pensée nous livre la véritable forme de la réalité, c'est-à-dire une unité parfaite, tandis que la multiplicité des perceptions n'est qu'une apparence conditionnée par notre organisation. Remplacer la connaissance de l'illusion par celle de la réalité, ce fut de tout temps le but de la pensée humaine. La science s'efforça d'accéder à la réalité des perceptions en découvrant entre elles des rapports réguliers. Mais ceux qui estimaient que les rapports transmis par la pensée humaine n'avaient qu'une valeur subjective, cherchèrent la base d'une véritable unité dans quelque objet situé au delà de notre expérience (divinité supposée, volonté, esprit absolu, etc.). Et, partant de cette conviction, ils s'efforcèrent d'ajouter à la science des rapports connaissables (trouvés dans le champ de l'expérience) une seconde connaissance, qui devait dépasser l'expérience, et découvrir les rapports de celle-ci avec les entités métaphysiques inconnaissables (inaccessibles à l'expérience, mais trouvées par spéculation logique). On crut alors que si notre pensée, bien conduite, nous permet de comprendre le fonctionnement de l'univers, c'est qu'une entité originelle a construit cet univers d'après les lois de la logique ; et l'on voulut placer

les sources de l'action humaine dans la volonté de cette entité originelle. On ne s'apercevait pas que la pensée embrasse à la fois le subjectif et l'objectif, et que par la réunion de la perception au concept, la réalité totale nous est livrée. Certes, tant que nous considérons seulement l'ordonnance intérieure des perceptions sous la forme abstraite du concept, nous avons affaire à quelque chose de subjectif. Mais le contenu du concept, que nous unissons à la perception, n'est pas subjectif. Ce contenu n'est pas puisé au sujet, mais à la réalité. Il est la partie de la réalité que la perception ne saurait atteindre. Il est une expérience, mais une expérience qui ne nous parvient point par la voie de la perception. Ceux qui n'arrivent pas à se représenter que le concept est une chose réelle, ne pensent qu'à la forme abstraite qu'ils en gardent dans leur esprit.

Mais le concept, comme la perception, n'existe sous cette forme abstraite et isolée que pour et par notre organisation humaine. Cet arbre, que je perçois, n'a, si je l'isole, aucune existence. Il n'est qu'un rouage de la grande machine naturelle et son existence n'est possible qu'en rapport *réel* avec toute la nature. De même un concept abstrait n'a, en soi, aucune réalité, et une perception prise à part n'en a pas davantage. La perception est la partie de la réalité qui nous est offerte objectivement, et le concept est la partie de la réalité qui nous est offerte subjectivement (par intuition, voir page 41). Notre conformation spirituelle divise la réalité en deux facteurs, dont l'un apparaît à la perception, l'autre, à l'intuition. La pleine réalité, c'est l'union de deux facteurs, la perception réintégrée par la pensée dans l'accord universel. Seule, la perception ne constitue point une réalité, mais un chaos dépourvu de toute harmonie interne. Seuls, les rapports découverts au sein des perceptions ne constituent qu'un ensemble de concepts abstraits. Ce n'est pas le concept abstrait qui contient la réalité, mais c'est l'observation pensante, laquelle ne considère d'une manière unilatérale ni le concept isolé, ni la perception isolée, mais le rapport de ces deux termes. L'idéalisme le plus orthodoxe ne saurait aller jusqu'à nier que nous vivons dans la réalité (que nous y plongeons les racines de notre existence réelle). Il doute seulement que notre connaissance puisse atteindre (idéellement) cette base réelle de notre vie. Le monisme, au contraire, montre que la pensée n'est ni subjective, ni objective, mais qu'elle embrasse les deux côtés de la réalité. Lorsque nous pratiquons l'observation pensante, nous accomplissons un acte qui rentre dans la série des phénomènes réels. Nous triomphons, dans l'expérience même, du caractère unilatéral de la simple perception. Ce ne sont point nos hypothèses abstraites (réflexion purement conceptuelle) qui peuvent nous faire deviner l'essence de la réalité, mais, lorsque nous trouvons les idées correspondantes à nos perceptions, nous *vivons* dans la réalité. Le monisme ne cherche pas à ajouter à l'expérience une réalité non-expérimentale (au-delà) ; il voit dans l'union du concept et de la perception toute la réalité. Il ne construit pas avec de purs concepts une métaphysique abstraite, parce qu'il considère le concept en soi comme *un seul coté* de la réalité, le côté que la perception n'atteint pas, et qui ne prend sa signification qu'en rapport avec la perception. Le monisme inspire à l'homme la conviction qu'il vit dans la réalité elle-même, et qu'il n'a point à la chercher dans un domaine extérieur à son univers, dans un monde supérieur et inconnaissable. Il se refuse à situer la réalité absolue autre part que dans l'expérience, parce qu'il la reconnaît dans le contenu même de l'expérience. Et cette réalité-là le satisfait entièrement, parce qu'il sait que la pensée a la force de la cautionner. Ce que le, dualisme cherche derrière le monde de l'observation, le monisme le trouve en celui-ci. Le monisme montre que notre connaissance appréhende la réalité sous sa forme véritable, et non pas une image subjective qui s'interpose entre la réalité et l'homme. Au regard du monisme, le contenu conceptuel de l'univers est le même pour tous les hommes (voir page 38-39). Un individu humain en considère un autre comme son semblable, parce que c'est le même fonds universel qui se manifeste en eux. Il n'y a pas, dans le monde unitaire des concepts, autant de concepts de « lion » qu'il y a d'individus qui pensent le lion. Il n'y a qu'un concept de lion. Et le concept que A ajoute à la perception d'un lion est le même que celui de B, il est simplement conçu par un autre sujet percepteur (voir page 38-39). La pensée conduit tous les sujets percepteurs à contempler l'unité idéelle qui se trouve au fond de la multiplicité. Comme cette unité idéelle se

manifeste à travers la pluralité de leurs individus, tant que l'homme prend conscience de lui-même par l'auto-perception, il se considère comme un individu particulier, mais, dès qu'il se tourne vers le monde d'idées qui s'éclaire en lui, et qui supprime toute séparativité, il voit régner en lui le réel absolu. Le dualisme définit sous le nom d'être primordial, d'être divin, l'essence qui pénètre toutes les personnes humaines et qui vit en elles toutes. Le monisme trouve cette essence commune et divine dans la réalité même ; car le trésor idéel de n'importe quel autre homme est également le mien, et si cet autre homme est différent de moi tant que je perçois, il est identique à moi dès que je pense. Chaque homme, en pensant, n'embrasse qu'une partie du monde idéel total, et cela crée une différence de fait entre les contenus idéels des individus. Mais ces contenus forment à eux tous un monde complet et unique. C'est donc dans la pensée que l'homme peut se saisir de l'être originel commun qui pénètre tous les hommes. L'union de l'être pensant avec la réalité peut être nommée la vie en Dieu. L'au-delà qu'on établit par des spéculations, et que l'on croit inaccessible à l'expérience, résulte de l'aberration de ceux qui ont cru que l'existence immédiate ne porte pas en elle son principe réel. Ceux-là ne se sont pas aperçus que c'était la pensée qui leur procurait ce dont ils avaient besoin pour expliquer les perceptions. C'est pourquoi l'on n'a jamais vu une philosophie spéculative fournir des principes qui ne fussent pas empruntés à la réalité qui nous est donnée. La divinité que l'on obtient par spéculation n'est qu'une transposition de l'homme dans l'au-delà ; — la volonté de Schopenhauer n'est que la force volontaire de l'homme mise à l'état absolu ; — l'être originel de Hartmann, composé de l'Idée et de la Volonté, n'est qu'une abstraction tirée de l'expérience. On peut en dire autant de tous les autres principes métaphysiques, tant qu'ils ne reposent pas sur l'expérience de la pensée.

En réalité, l'esprit humain ne s'évade jamais de l'univers dans lequel il vit, et il n'a aucun besoin d'en sortir, puisque cet univers contient tout ce qui est nécessaire à sa propre explication. Si les philosophes se déclarent satisfaits de principes qu'ils empruntent à l'expérience, qu'ils transportent dans un au-delà hypothétique, et dont ils font découler l'univers, il nous est également possible de nous déclarer satisfaits en laissant ces principes dans l'univers lui-même, où notre pensée a la possibilité de les trouver. Toute évasion de l'esprit hors de cet univers n'est qu'apparente, et les principes extériorisés de la sorte n'expliquent pas mieux l'univers que des principes inclus en lui. D'ailleurs, la pensée, lorsqu'elle comprend bien sa fonction, n'aspire aucunement à s'évader du monde, car c'est en lui, et non hors de lui, qu'elle doit trouver les perceptions auxquelles elle peut s'unir pour engendrer le réel. Même les objets de l'imagination ne peuvent se légitimer que lorsqu'ils deviennent des représentations relatives à certaines perceptions. C'est par leur contenu perceptible qu'ils s'insèrent dans la réalité. Un concept que l'on croit représentatif d'une réalité située *hors* du monde donné, n'est qu'une abstraction qui ne correspond à rien. Nous ne pouvons trouver en notre esprit que les concept, de la réalité ; pour trouver la réalité elle-même, il faut que nous en ayons, de plus, la *perception*. Une pensée consciente d'elle-même se refusera toujours à admettre des principes universels purement spéculatifs. Ce n'est pas que le monisme nie la valeur de l'élément idéel ; bien au contraire, il le croit indispensable pour compléter la demi-réalité des perceptions. Mais dans tout le domaine de la pensée, il ne trouve rien qui nécessite une évasion au delà de ce domaine, et qui en fasse méconnaître la réalité spirituelle objective. Le monisme estime que la science demeure incomplète tant qu'elle se borne à décrire les perceptions sans parvenir à leur complément idéel. Mais il déclare également incomplète toute abstraction conceptuelle qui ne trouve pas son achèvement dans la perception, et qui ne s'insère pas quelque part dans le réseau de concepts qui enveloppe l'univers perceptible. Il n'admet donc point d'idées relatives à un monde objectif situé au delà de notre expérience, et destinées à fonder une métaphysique hypothétique. Toutes les idées de cette sorte que l'humanité a enfantées, ne sont que des abstractions tirées de l'expérience, des emprunts dont les philosophes ne se sont pas rendu compte.

Quant aux buts de l'action humaine, ils ne peuvent pas davantage, au regard du monisme, découler d'une sphère extra-humaine. Dans la mesure où ces buts sont pensés, ils doivent naître de l'intuition humaine. L'individu n'accepte pas les buts d'une entité objective extra-humaine, mais il réalise ses propres fins qui lui sont données par l'imagination morale. L'idée qui se réalise en une action a été prise, par l'homme, au monde unitaire des idées, et mise à la base de son vouloir individuel. Ce ne sont donc pas les commandements dictés par l'au-delà qui se réalisent dans l'action humaine, mais les intuitions humaines appartenant à notre propre monde. Le monisme n'admet point de gouverneur universel qui nous impose ses fins et ses directives, si ce n'est nous-mêmes. L'homme ne trouve point d'« être primordial » dont il puisse étudier les intentions pour apprendre dans quel sens il doit orienter ses actions. Le monisme le ramène en lui-même. Il faut que lui-même détermine ses actions. C'est en vain qu'il chercherait, hors du monde dans lequel il vit, des motifs qui les déterminent. Dès qu'il dépasse la simple satisfaction de ses appétits, auxquels la nature pourvoit, il lui faut chercher les buts, de ses actions dans sa propre imagination morale, à moins que, par nonchalance, il ne se les laisse dicter par l'imagination morale des autres ; c'est-à-dire que, s'il ne renonce pas à toute espèce d'action, il lui faut obéir à des motifs qu'il a puisés dans le monde des idées ou que d'autres y ont puisés pour lui. Dépasse-t-il la satisfaction de ses appétits, d'une part, et l'exécution des ordres de ses semblables, d'autre part, il ne peut plus être déterminé que par lui-même. Il ne peut plus agir que par une impulsion née de lui-même, et qui ne dépend plus de rien d'extérieur à lui-même. Certes, cette impulsion est née *idéellement* du monde unitaire des idées. Mais pour se réaliser *en fait*, cette impulsion doit passer par l'homme, et l'homme seul peut la transformer en une réalité. La raison de cette transformation d'une idée en un acte réel, le monisme ne la peut trouver qu'au sein même de l'homme. Pour qu'une idée devienne action, il faut avant tout que l'homme *le veuille*. Ce vouloir-là n'est absolument fondé que sur l'être humain. L'homme est alors le seul déterminant de son action. Il est libre.

PREMIÈRE APPENDICE À LA NOUVELLE ÉDITION (1918)

Dans la seconde partie de ce livre, nous avons essayé d'établir que la liberté fait partie constitutive de la nature de l'action humaine. Pour cela, nous avons dû isoler, de la totalité des actions humaines, celles qui, soumises à un examen sincère, permettent de conclure à la réalité de la liberté. Ces actions sont les réalisations d'intuitions idéelles. En ce qui concerne toutes les autres actions, l'examen sincère ne saurait les déclarer libres. Mais l'homme qui s'étudie lui-même, sans parti-pris, trouve en lui une aptitude bien nette à progresser dans la conception des intuitions morales et dans leur réalisation. Certes, cet examen de la nature morale de l'homme ne constitue pas, à lui seul, une preuve de la liberté. Car, si la pensée intuitive jaillissait d'autre chose que d'elle-même, si elle ne reposait pas entièrement sur sa propre existence, la conscience de notre liberté, telle que nous la trouvons dans nos actions morales, ne serait qu'une image trompeuse. Mais la seconde partie de ce livre s'appuie tout naturellement sur la première. Dans cette première partie, nous avons décrit la pensée intuitive comme l'activité spirituelle intérieure dont l'homme a conscience. Comprendre par *expérience* cette nature intuitive de la pensée, c'est en même temps reconnaître sa *liberté*. Et lorsque l'on sait que la pensée humaine est libre, il est facile de déterminer la sphère du vouloir à laquelle cette même liberté s'étend. Celui qui accorde à la nature intuitive de la pensée un caractère absolu, parce qu'il a eu l'expérience intérieure de cet absolu, celui-là sait aussi que l'homme agit *librement*. Mais celui qui ne peut avoir cette expérience intérieure cherchera bien en vain des preuves irréfutables de la liberté. Par l'expérience dont nous parlons ici, l'homme trouve la pensée intuitive dans sa conscience, mais la réalité de cette pensée intuitive n'est pas limitée à la conscience. La liberté est, au regard de l'expérience humaine, le signe distinctif des actions vraiment issues des intuitions de la pensée.

*
* *

SECOND APPENDICE

Les considérations qui font l'objet de ce livre sont basées sur l'expérience purement spirituelle que nous pouvons faire de la *pensée intuitive* ; par elle notre connaissance replace chaque perception dans l'ordre de la réalité. Nous n'avions rien de plus à exposer dans ce livre, que les éclaircissements dûs à l'expérience intuitive de la pensée. Mais nous avions également à signaler les conséquences philosophiques de cette expérience ; la pensée qui s'y manifeste réclame que sa nature absolue soit pleinement reconnue. Elle réclame qu'on ne lui méconnaisse pas la possibilité de saisir, en union avec la perception, la pleine réalité, et qu'on cesse de chercher celle-ci dans un monde d'au-delà purement spéculatif, vis-à-vis duquel l'activité pensante ne serait plus considérée que comme un élément subjectif.

Nous avons donc défini la pensée comme étant l'élément grâce auquel la vie spirituelle de l'homme pénètre au sein de la réalité. (Personne ne confondra cette conception, basée sur la vie de la pensée, avec un simple rationalisme.) Mais, d'autre part, il ressort clairement de tout l'esprit qui anime cet ouvrage, que l'élément « perception » ne porte le signe distinctif de la réalité, qu'à partir du moment où la pensée s'en empare. En dehors de la pensée, il n'est point de critérium de réalité.

Par conséquent, on n'a pas le droit d'imaginer, par exemple, que le mode *sensible* de la perception soit le seul garant de la vérité. L'homme, au cours de son existence, doit constamment *attendre* que telle ou telle perception se présente. Tout ce qu'on peut se demander, c'est si le point de vue qui résulte de la seule expérience de la pensée intuitive permet à l'homme d'*attendre*, en surplus de ses perceptions sensibles, d'autres perceptions de nature *spirituelle* ? La réponse ne peut être qu'affirmative. Car si la pensée intuitivement conçue est, d'une part, un phénomène actif se déroulant dans l'esprit humain, elle est, d'autre part, et en même temps, une perception spirituelle, reçue sans organe sensoriel. C'est une perception dans laquelle le sujet percepteur lui-même est actif, et c'est une auto-activité qui, en même temps qu'elle se produit, est perçue. Dans l'acte intuitif, l'homme se trouve transporté comme sujet percepteur dans un monde spirituel. Les perceptions qui lui viennent de ce monde spirituel, comme lui est venu le contenu spirituel de sa propre pensée, constituent, pour l'homme, le monde perceptible de l'esprit. Ce monde perceptible de l'esprit occupe vis-à-vis de la pensée la même situation que le monde perceptible des sens. Ce monde perceptible de l'esprit ne semble pas étranger à l'homme qui y accède, parce que celui-ci a connu déjà, dans la pensée intuitive, une expérience de caractère purement spirituel. Un grand nombre des ouvrages que j'ai publiés à la suite du présent livre traitent de ce monde perceptible de l'esprit. Cette « *Philosophie de la liberté* » établit les bases philosophiques de mes ouvrages postérieurs. Car j'y ai essayé de montrer que l'expérience de la pensée, lorsqu elle est correctement comprise, est déjà une expérience du monde spirituel. C'est pourquoi il m'apparaît que quiconque admet sérieusement le point de vue exposé dans cette *Philosophie de la liberté* ne saurait avoir de repos qu'il n'ait accédé au monde perceptible de l'esprit. Certes, on ne saurait tirer des considérations de cet ouvrage, par des déductions logiques, les résultats exposés dans mes livres suivants. Mais la pensée intuitive dont il est question ici, lorsqu'on l'a intérieurement comprise et vécue, mène tout naturellement à progresser plus loin dans la connaissance vivante du monde perceptible de l'esprit.

PREMIER SUPPLÉMENT

À LA NOUVELLE ÉDITION DE 1918

Les objections qui m'ont été faites par certains philosophes, lors de la première publication de ce livre, m'ont incité à ajouter à cette nouvelle édition le bref complément que voici. Je me rends bien compte que certains de mes lecteurs, pour lesquels tout le reste du livre aura eu de l'intérêt, considéreront ce qui suit comme une spéculation abstraite, indifférente et superflue. Ceux-là peuvent s'éviter la lecture de ce passage. Mais dans la considération philosophique du monde, il surgit quelquefois des problèmes qui résultent plutôt du parti-pris des penseurs que du cours normal de la pensée humaine elle-même. Tout le reste de cet ouvrage me paraît concerner strictement la tâche que *tout homme* se propose dès qu'il aspire à comprendre clairement l'être humain, et ses relations avec le monde. Ce qui va suivre, par contre, est plutôt un problème dont certains philosophes exigent qu'on le traite lorsqu'on étudie les questions qui font l'objet de ce livre, parce que ces philosophes se sont créé, par leur mentalité spéciale, certaines difficultés qui n'existent pas pour l'homme ordinaire. Lorsqu'on se permet de passer entièrement sous silence les problèmes de ce genre, certaines personnes s'empressent de vous accuser de dilettantisme, etc.. Et l'on reproche à l'auteur de n'avoir pas discuté telle ou telle théorie, dont le livre ne mentionne pas l'existence.

Voici le problème que j'ai en vue. Il y a des penseurs qui trouvent particulièrement difficile de comprendre comment la vie d'une autre âme humaine peut agir sur la leur (celle de l'observateur). Ils disent : le monde dont je suis conscient est un monde inclus en moi ; le monde conscient d'un autre homme l'est également en lui. Je ne puis voir ce qui se passe dans la conscience d'un autre homme. Comment arrivé-je à connaître que je vis dans le même monde que lui ? Voici comment cette difficulté a été tournée par les philosophies qui admettent, au delà du monde conscient, un autre monde inconscient à jamais. Elles disent : le monde que j'ai dans ma conscience est la représentation en moi, d'un monde réel que ma conscience ne peut atteindre. C'est en ce dernier que résident les causes, inconnues de moi, de mon monde conscient. C'est également en ce dernier que réside mon entité véritable, et je n'ai d'elle qu'un reflet dans ma conscience. Mais, toujours dans ce monde inconnaissable, se trouve l'entité réelle de mon semblable. Or, ce qui se manifeste dans la conscience de cet autre homme a comme correspondance, dans son entité, une réalité indépendante de la conscience. Cette réalité agit (dans ce domaine qui ne peut jamais devenir conscient) sur ma propre entité réelle inconsciente, et il se crée ainsi dans ma conscience une représentation de ce qui se passe complètement en dehors d'elle. Ainsi, on ajoute au monde que ma conscience peut atteindre un second monde hypothétique qui lui est inaccessible, parce que, sans cela, on se trouverait obligé d'affirmer que tout le monde extérieur que je crois avoir devant moi n'est que le monde de ma conscience, et que cela entraînerait la conclusion absurde de dire que mes semblables n'existent qu'à l'intérieur de ma conscience.

Tel est le problème qui s'est posé au sein de certaines conceptions philosophiques, modernes, en ce qui regarde la théorie de la connaissance. On peut l'éclairer lorsqu'on tend à se placer au point de vue qui a été adopté dans ce livre : celui d'une observation normale appliquée aux lois de l'esprit humain. Qu'ai-je immédiatement devant moi lorsque je me trouve en face d'une autre personne ? Tout d'abord la perception qui m'est donnée de l'apparence corporelle de cette personne ; puis la perception auditive, par exemple, de ce que dit cette personne, etc.. Tout cela, je ne le perçois pas passivement ; tout cela suscite mon activité pensante. Dès l'instant où je me place, vis-à-vis de cette autre personne, dans l'attitude pensante, la perception que j'ai d'elle m'apparaît, pour ainsi dire, avec une transparence psychique. Je me vois obligé de concéder que cette perception, dont ma pensée se saisit, n'est pas du tout ce qu'elle paraissait être à mes sens extérieurs. L'apparence sensible de la personne révèle, parmi les éléments qui la composent immédiatement, un autre être, qu'elle n'est que médiatement. Du fait qu'elle se présente à ma pensée, la personne éteint, pour ainsi dire, son apparence purement sensible. Mais ce qu'elle révèle à la place agit sur mon être pensant et le contraint à s'oublier lui-même pendant le temps que dure cette action, pour faire place à la pensée de l'autre personne. Je m'empare de cette pensée qui appartient à l'autre personne, je la saisis dans ma pensée à moi, et j'en fais une expérience qui m'est propre. J'ai réellement perçu la pensée de mon semblable. Donc la perception sensible immédiate, qui s'éteint dans ce contact, est saisie par ma pensée, et il se produit un phénomène qui se déroule entièrement dans ma conscience, et qui consiste en ce que l'autre pensée s'installe à la place de la mienne. Par l'évanouissement de l'apparence sensible, la séparation cesse réellement entre les deux sphères conscientes. Ceci se manifeste dans ma conscience par le fait qu'au moment où je perçois ainsi la pensée d'une autre personne, ma propre vie consciente m'échappe comme dans un profond sommeil. De même que ma conscience diurne est entièrement éliminée dans l'état de sommeil, de même ma propre conscience disparaît dans l'acte de percevoir une conscience étrangère. Si cet état de fait passe inaperçu, c'est que : 1° lors de cet évanouissement de notre conscience, nous ne tombons pas dans l'inconscience totale qui caractériserait le sommeil profond, mais le contenu conscient de l'autre personne s'éclaire en nous ; 2° l'évanouissement et la réapparition de la conscience que j'ai de moi-même alternent si vite qu'on ne peut généralement les remarquer. Le problème dont il s'agit ici ne saurait être résolu par des constructions artificielles de concepts, où l'on conclut de ce qui est conscient, à ce qui jamais ne peut l'être, mais il s'éclaire grâce à la véritable expérience de ce qui se produit lorsque pensée et perception entrent en contact. Il en va de même pour un grand nombre des questions qui se présentent dans la littérature philosophique. Les penseurs devraient chercher la voie de l'observation intérieure normale et impartiale, au lieu de masquer la réalité derrière l'édifice artificiel de leurs théories.

Dans un essai d'Éd. von Hartman, *Les questions dernières de la théorie de la connaissance et de la métaphysique* (paru dans le *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, volume 108, p. 55 et suivantes), ma *Philosophie de la Liberté* est rangée au nombre des courants philosophiques qui tendent à baser la théorie de connaissance sur un point de vue *moniste*. Ce point de vue paraît inadmissible à Éd. von Hartmann, et voici pour quelles raisons. Selon les convictions qu'il exprime dans l'essai ci-dessus nommé, il n'y a, en ce qui concerne la théorie de la connaissance, que trois différentes possibilités. La première est d'en demeurer au point de vue du réalisme primitif, qui prend les apparences perçues pour des objets réels existant hors de la conscience humaine. C'est, alors, qu'on manque de réflexion critique. On ne s'aperçoit pas que tout le contenu de la conscience est forcément à l'intérieur de la conscience. On ne comprend pas qu'on a devant les yeux non pas une « table en soi », mais un objet de sa propre conscience. Que l'on en reste à ce point de vue, ou qu'on y revienne par tel ou tel détour, on est un réaliste primitif. Or, ce point de vue est inadmissible. S'y placer, c'est méconnaître que la conscience ne peut jamais contenir que ses propres objets. La seconde possibilité, c'est de se rendre parfaitement compte de l'état des choses. On devient alors tout d'abord un idéaliste transcendantal. Mais il faut nier alors

résolument que le moindre élément de la chose « en soi » puisse jamais pénétrer dans la conscience humaine. Et l'on n'échappe point, sur cette voie, à l'illusionnisme absolu, pourvu que l'on soit assez conséquent avec soi-même pour pousser son raisonnement jusque-là. Car le monde, en face duquel le penseur se trouve, se transforme alors en une simple somme d'objets de conscience, à savoir d'objets de la propre conscience du penseur. Celui-ci est alors contraint d'admettre une absurdité, à savoir que tous les autres hommes n'existent que dans sa propre conscience. Une troisième possibilité, c'est le réalisme transcendantal. Celui-ci admet qu'il existe des « choses en soi », mais que notre conscience ne peut, en aucun cas, en avoir l'expérience directe. Elles agissent au delà de la conscience humaine et, par des modalités qui ne tombent pas dans le champ de la conscience, elles opèrent l'apparition en celle-ci des objets de conscience. On ne peut connaître ces « choses en soi » que par induction, en partant des expériences qui ont lieu dans la conscience, et qui ne sont que des expériences représentatives. Éd. von Hartmann, toujours dans le même essai, émet l'opinion qu'une théorie moniste de la connaissance, puisqu'il comprend ma conception sous ce terme, doit forcément se rallier à une des trois possibilités qu'il énonce, et que si cette théorie moniste ne le fait pas, c'est qu'elle ne va pas jusqu'au bout de ses propres conséquences. Il écrit ensuite, toujours dans le même essai : « Lorsqu'on veut savoir à quel point de vue appartient réellement, quant à la théorie de la connaissance, un des dits « monistes », il suffit de lui poser quelques questions et de l'obliger à y répondre. Car, de lui-même, ce moniste évitera toujours de traiter ces questions, et il cherchera toujours à échapper à l'obligation d'y répondre, parce que chacune de ses réponses décèlera, sous la prétention au monisme, l'existence d'un des trois points de vue susdits. Voici ces questions :

1° Les objets sont-ils, quant à leur consistance, *continus* ou intermittents ? Si le moniste répond qu'ils sont continus, on a affaire à une forme quelconque du réalisme primitif. S'il répond qu'ils sont intermittents, c'est de l'idéalisme transcendantal. Si enfin le moniste répond ce qui suit : les objets sont d'une part continus (comme contenus de la conscience absolue, ou comme représentations inconscientes, ou comme possibilités de perception), et d'autre part intermittents (comme contenus de la conscience limitée), — alors le réalisme transcendantal est apparent.

2° Lorsque trois personnes sont assises à une table, combien y a-t-il d'exemplaires de la table ? Celui qui répond : *un*, est réaliste primitif. Celui qui répond : *trois*, est idéaliste transcendantal. Enfin celui qui répond : *quatre*, est le réaliste transcendantal. Il est sous-entendu que l'on se donne alors licence de comprendre sous le terme général d'« exemplaires de la table » les choses aussi radicalement différentes que sont la « chose en soi » de la table et les trois tables-perceptions des trois consciences humaines. Si cette licence paraissait abusive, on pourrait dire, au lieu de *quatre*, *trois et un*.

3° Lorsque deux personnes sont réunies dans une pièce, combien y a-t-il d'exemplaires de ces personnes ? Celui qui répond : deux, est réaliste primitif. Celui qui répond : *quatre* (à savoir, dans chaque conscience, un moi et une autre personne), est idéaliste transcendantal. Celui enfin qui répond : *six* (deux personnes « en soi » et deux représentations de personnes dans chacune des deux consciences) est réaliste transcendantal. Si la théorie moniste de la connaissance veut prouver qu'elle s'écarte de ces trois points de vue, il faut qu'elle donne à chacune de ces questions une autre réponse que les susdites. Et je me demande quelles pourraient bien être ces autres réponses. »

Or, voici les réponses que *la Philosophie de la Liberté* fait à ces trois questions : 1° Celui qui ne saisit que le contenu perceptible des choses, et le tient pour une réalité, est un réaliste primitif ; il ne se rend pas compte qu'il n'a le droit de croire à l'existence de ces contenus perceptibles qu'aussi longtemps qu'il dirige son attention sur les objets et que, par conséquent, il devrait considérer comme intermittent ce qu'il a devant lui. Mais dès qu'il se rend compte qu'il n'y a de réalité que dans le contenu perceptible pénétré et ordonné par la pensée, il comprend aussi que si ce contenu perceptible tel qu'il se présente à lui seul, est intermittent, il se révèle comme une continuité lorsqu'il a été élaboré par la pensée. Nous estimons donc que le contenu des perceptions,

une fois que la pensée vivante s'en est emparée, est *continu* ; tandis qu'il serait intermittent s'il était réel dans son état de simple perception, ce qui n'est pas le cas.

2° Lorsque trois personnes sont assises à une table, combien y a-t-il d'exemplaires de la table ? Il n'y a qu'*une* table ; mais tant que les trois personnes veulent en demeurer à leurs images de perception, il leur faut dire : ces images de perception ne constituent pas une réalité. Lorsqu'elles passent, par contre, à la table dont s'est emparé leur pensée, elles voient se manifester la réalité unique de la table ; leurs trois contenus de conscience s'unissent dans cette réalité unique.

3° Lorsque deux personnes se trouvent ensemble dans une pièce, combien y a-t-il d'exemplaires de ces personnes ? Certainement pas six — même au sens où l'entend le réalisme transcendantal — mais seulement deux. Seulement, chaque personne a tout d'abord, aussi bien d'elle-même que de l'autre personne, une image de perception, qui, à elle seule, ne constitue pas la réalité. Ces images de perception sont *quatre*. Leur présence clans la pensée des deux personnes constitue la préhension de la réalité. Par l'activité pensante, chacune des deux personnes saisit plus que sa propre sphère consciente, celle de l'autre personne s'éclaire également en elle. À l'instant de cet éveil, les personnes ne sont pas davantage enfermées dans leur propre conscience qu'à l'état de sommeil. Seulement, à l'instant immédiatement suivant, la conscience de cet éveil dans l'autre personne est remplacée par le retour à sa propre conscience. De telle sorte que l'expérience pensante de chacune d'elles s'empare : et de sa propre conscience, et de celle de l'autre. Je sais que le réaliste transcendantal verra en ceci un retour au réalisme primitif. Mais j'ai déjà signalé dans cet ouvrage que le réalisme primitif est entièrement légitime en ce qui concerne notre expérience intérieure de la pensée. Le réalisme transcendantal ne se préoccupe pas de la véritable manière dont s'effectue l'acte de connaissance. Il s'en détourne pour s'engager dans un écheveau de théories, dans lequel il s'entremêle et se perd. Il n'a aucun droit, d'ailleurs, de nommer le monisme qui est exposé dans cette *Philosophie de la Liberté* une « théorie moniste de la connaissance », mais, plutôt, s'il veut absolument un qualificatif, un « monisme de la pensée ». Édouard von Hartmann a méconnu tout cela. Il n'a pas entrevu la modalité spéciale des conceptions propres à cette *Philosophie de la Liberté*, mais il a prétendu que j'y ai essayé d'unir le panlogisme universaliste de Hegel avec le phénoménalisme individualiste de Hume (p. 71 de la *Zeitschrift für Philosophie*, volume 108, remarque). En réalité, cette *Philosophie de la Liberté* n'a rien à faire avec ces deux points de vue, qu'elle aurait, soi-disant, voulu réunir ; c'est pour cette raison que je n'ai aucunement été tenté de m'expliquer sur les vues de la « théorie moniste de la connaissance » de Johann Rehmke. Car les conceptions de la Philosophie de la Liberté sont tout autre chose que ce que Hartmann et d'autres nomment « théorie moniste de la connaissance ».

SECOND SUPPLÉMENT

Ce qui va suivre n'est, en somme, que la répétition de ce que contenait ma « préface » à la première édition de ce livre. Comme ce sont des considérations relatives à la disposition d'idées qui était mienne il y a vingt-cinq ans, lors de la parution de ce livre, et qu'elles ne se rapportent pas directement au contenu de l'ouvrage, je ne les place que comme « supplément » à la fin de cette nouvelle édition. Je ne voudrais pas les supprimer complètement, parce qu'il se produit toujours à nouveau que l'on me soupçonne de renier quelque chose de mes anciens écrits à cause des mes nouveaux ouvrages de science spirituelle.

L'homme, à notre époque, ne peut plus tendre qu'à puiser la vérité dans les profondeurs mêmes de l'être humain[1]. Des deux voies dont parle Schiller : « Tous deux nous cherchons la vérité ; toi au dehors, dans la vie, moi au dedans, dans le cœur, et tous deux nous la trouverons sûrement. L'œil, s'il est sain, rencontre au dehors le Créateur ; le cœur, s'il est sain, reflète sûrement en lui l'univers », — notre époque ne peut certainement que préférer la seconde. Une vérité qui nous arrive du dehors nous paraît toujours empreinte d'incertitude. Nous n'aimons à croire qu'aux vérités qui se découvrent au fond de chacun de nous.

La vérité seule nous permet de développer avec sûreté nos forces individuelles. Celui qui est rongé de doutes voit se paralyser ses forces. Il ne trouve, en un univers qui lui demeure énigmatique, aucun but valable à proposer à ses actions.

Nous ne voulons plus simplement *croire*, nous voulons *savoir*. La foi exige que nous admettions des vérités que nous ne connaissons pas entièrement. Or, ce que nous ne connaissons pas entièrement est ennemi de notre être individuel, qui veut tout expérimenter au plus profond de lui-même. Seul, le savoir nous satisfait, parce qu'il ne se soumet point à des normes extérieures, mais jaillit de la vie intérieure de la personnalité.

Nous ne voulons pas non plus de ce savoir glacial qui a été fixé une fois pour toutes dans des formules d'école, et conservé dans des codes que l'on a déclarés valables pour tous les temps à venir. Chacun de nous se trouve autorisé à prendre comme point de départ ses expériences les plus directes, ses intuitions immédiates, et à s'élever, de là, à la connaissance de tout l'univers. Nous aspirons à un savoir certain, mais que chacun de nous obtiendrait par le mode qui lui est propre.

Il ne faut plus que nos doctrines scientifiques affectent une telle apparence que l'on semble contraint à les accepter. Aucun de nous ne voudrait plus intituler un écrit philosophique comme le

1. On n'a supprimé ici que les phrases préliminaires (de la première édition) de ces considérations, qui me paraissent aujourd'hui tout à fait inutiles. Ce qui suit, au contraire, me semble nécessaire à dire, malgré la mentalité scientifique moderne, peut-être en raison même de cette mentalité.

fit un jour Fichte « Rapport lumineusement clair, fait au grand public, sur la nature véritable de la philosophie nouvelle. *Une tentative pour obliger le lecteur à comprendre* ».

De nos jours, personne ne peut plus être *obligé* à comprendre. Nous ne réclamons ni approbation, ni adhérence à nos opinions de ceux qui n'ont pas le besoin spécial et individuel de ces opinions. Nous ne voulons même plus, de nos jours, entonner des connaissances à l'homme en voie de développement, à l'enfant, mais nous cherchons à favoriser l'évolution de ses facultés, afin qu'il n'ait plus besoin d'être *obligé* à comprendre, mais que de lui-même il *veuille* comprendre.

Je ne me fais d'ailleurs pas d'illusions sur cette caractéristique de mon époque. Je sais combien sévit et combien se répand la mentalité de l'espèce, privée de toute individualité. Mais je sais aussi que beaucoup de mes contemporains cherchent à orienter leur vie dans le sens qui est indiqué ici. C'est à eux que je voudrais dédier cet ouvrage. Il ne prétend pas montrer « le seul chemin » de la vérité, mais il veut *décrire* le chemin dans lequel s'est engagé un homme qui aspirait à la vérité.

Cet ouvrage mène tout d'abord le lecteur dans des domaines assez abstraits, où la pensée doit suivre des lignes précises, si elle veut gagner des points fermes. Mais ces concepts arides ramènent ensuite le lecteur à la vie concrète. Car je suis d'avis que l'on doit, pour connaître l'existence sous toutes ses faces, s'élever aussi dans le royaume éthéré des concepts. L'homme qui ne veut jouir que par les sens ignore les plaisirs les plus délicats de la vie. Les sages de l'Orient obligent leurs disciples à vivre des années de renoncement et d'ascétisme avant de recevoir la science qu'ils ont à leur communiquer. L'Occident n'exige, pour conférer sa science, ni exercices de piété, ni ascétisme. Mais, en revanche, il réclame qu'on ait la bonne volonté de se retirer à certains instants loin des impressions immédiates de la vie, et de s'adonner au monde de la pure pensée.

La vie comprend un grand nombre de domaines. En chacun d'eux, une science spéciale se développe. Mais la vie elle-même est une unité, et plus chaque science s'efforce d'approfondir son domaine spécial, plus elle perd la vue générale de l'univers vivant. Il faut qu'il y ait une science qui puise, en chaque science spéciale, les éléments propres à conduire l'être humain vers la plénitude de la vie. Les savants spécialisés tendent à acquérir la connaissance du monde et de ses phénomènes. Mais le but de cet ouvrage-ci est un but philosophique : la science elle-même doit y devenir un tout organique et vivant. Les sciences spéciales sont des phases préparatoires de la science vers laquelle on tend ici. Il se passe, dans les arts, un fait semblable : le compositeur travaille sur les bases de la science musicale. Celle-ci est une somme de connaissances, dont la possession est une préparation indispensable à l'art de composer. Mais, dans l'art de composer, les lois de la science musicale sont mises au service de la vie, de la réalité la plus essentielle. C'est exactement dans ce sens que la philosophie est un *art*. Tous les philosophes véritables ont été des *artistes du concept*. Les idées humaines leur étaient une matière à art, et les méthodes scientifiques leur étaient une technique artistique. C'est par là que la pensée abstraite acquiert une vie concrète et individuelle. Les idées deviennent des forces de vie. On ne se borne plus alors à *savoir* certaines choses. Le savoir devient un organisme réel qui se gouverne de lui-même ; notre conscience véritable, active, s'est élevée au-dessus de la simple réception passive des vérités.

Les questions fondamentales qui se posent en mon ouvrage sont celles de savoir comment la philosophie, en tant qu'art, se comporte vis-à-vis de la *liberté* de l'homme, ce qu'est cette liberté, et si nous y prenons part ou si nous pouvons y devenir participants. Les autres développements philosophiques ne se trouvent en ce livre que parce qu'ils finissent par jeter plus de lumière sur ces questions qui, à mon avis, intéressent le plus directement le destin de l'âme humaine. Cet ouvrage

prétend donc apporter une « Philosophie de la Liberté ».

Toute la science ne serait que la satisfaction d'une curiosité oisive si elle ne tendait pas à élever les *valeurs vitales de la personnalité humaine*.

Une science n'acquiert un véritable prix que lorsqu'elle peut montrer la signification humaine de ses résultats. Le but de l'individu ne saurait être d'ennoblir *une seule* de ses facultés intérieures, mais d'épanouir toutes les facultés qui sommeillent en lui. Le savoir n'a de prix que parce qu'il collabore à l'*épanouissement complet* de *toute* la nature humaine.

C'est pourquoi nous ne concevons pas les rapports entre la science et la vie de telle sorte que l'homme ait à s'incliner devant l'idée et à mettre ses forces à son service ; mais, au contraire, à s'emparer du monde des idées pour l'utiliser dans le sens de ses intentions *humaines*, qui dépassent les fins purement scientifiques.

Il faut absolument vivre intérieurement les idées, sans quoi, l'on devient leur esclave.

TABLE DES MATIÈRES

LA SCIENCE DE LA LIBERTÉ.

LA RÉALITÉ DE LA LIBERTÉ.

DERNIERS PROBLÈMES

OUVRAGES DE RUDOLF STEINER

Traduits en français

Le Mystère Chrétien et les Mystères antiques.
Traduit de l'allemand et précédé d'une introduction d'Édouard SHURÉ, 4e édition *chez Perrin et Cie*.

La Science Occulte.
Traduit de l'allemand par Jules SAUERWEIN, 3e édition *chez Perrin et Cie*.

Le Triple Aspect de la Question Social.
Chez Fishbacher.

Aux « Éditions de l'Aube »

Noël, Conférence faite le 13 décembre 1907.

Les Guides Spirituels de l'Homme et de l'Humanité.
Résultats de recherches occultes sur l'évolution humaine.
Traduit de l'allemand par Jules SAUERWEIN.

Aux ÉDITIONS ALICE SAUERWEIN

L'Éducation de l'Enfant, au point de vue de la science spirituelle.
Traduit de l'allemand par E. L..., 2e édition.

L'Initiation ou la Connaissance des Mondes supérieurs.
Traduit de l'allemand par Jules SAUERWEIN, 3e édition.

Théosophie.
Traduit de l'allemand par Elsa PROZOR.

Le Seuil du Monde Spirituel. Aphorismes.
Traduit de l'allemand par Oscar GROSHEINTZ.

La Culture pratique de la Pensée.
Traduit de l'allemand par Jules SAUERWEIN.

La Philosophie de la Liberté.
Traduit de l'allemand par Germaine CLARETIE.

EN PRÉPARATION

Du Sens de la Vie.

« Notre Père qui êtes aux Cieux » ...

Un Chemin vers la Connaissance de soi.

Imp. des *Presses Universitaires de France, Paris*. — 32.656.